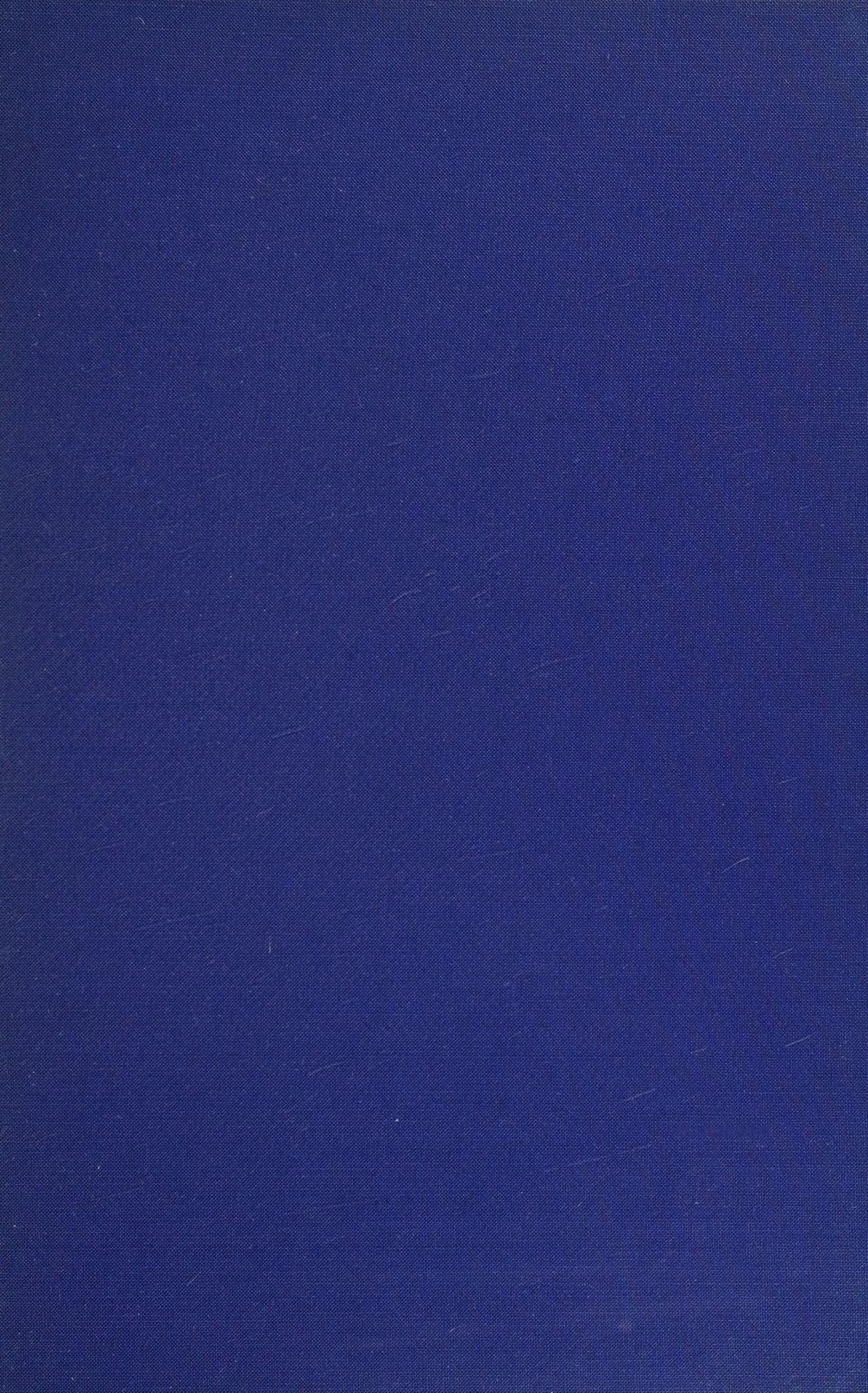
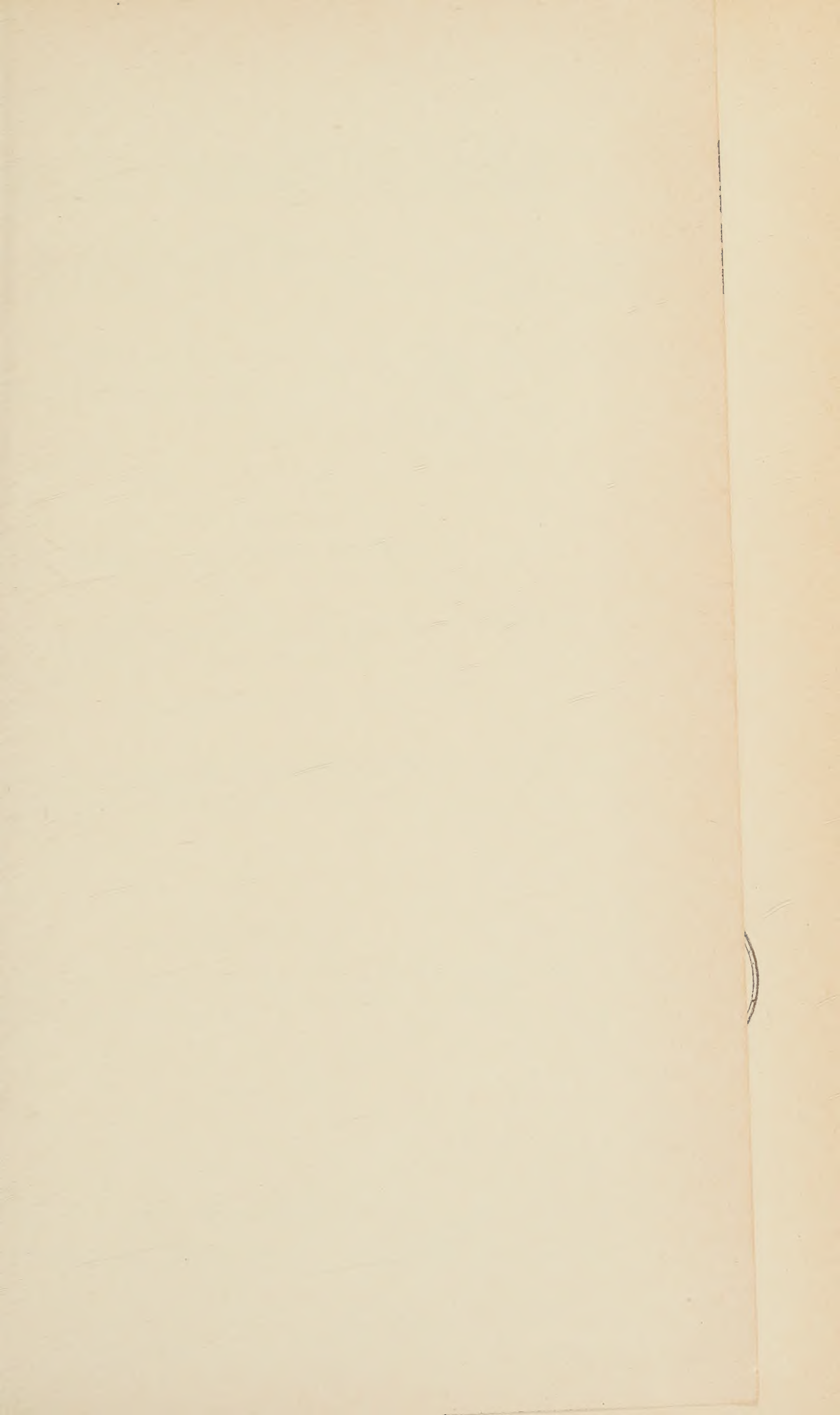










BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

BAND X. HEFT 6.

DR. THEOL. FRANZ BAEUMKER: DIE LEHRE ANSELMS VON CANTERBURY ÜBER DEN WILLEN UND SEINE WAHLFREIHEIT.

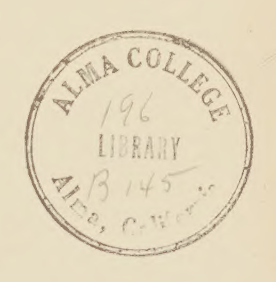
MÜNSTER i. W. 1912.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DIE LEHRE ANSELMS VON CANTERBURY ÜBER DEN WILLEN UND SEINE WAHLFREIHEIT.

NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

DR. THEOL. FRANZ BAEUMKER,
BIBLIOTHEKAR AM ERZBISCHÖFLICHEN PRIESTERSEMINAR ZU KÖLN.



MÜNSTER i. W. 1912.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Seinem hochverehrten Lehrer

Herrn Universitätsprofessor

Dr. Gerhard Esser

in Dankbarkeit gewidmet.



Inhaltsverzeichnis.

IV. Zur Würdigung der Lehre Anselms.

Vorbemerkung[1]).

Man würde fehlgehen, wenn man beim hl. Anselm eine abgerundete Darstellung der Lehre vom Willen erwarten sollte. Was ihn interessiert, was im ganzen Mittelpunkt seines Denkens steht, ist der Nachweis eines einzelnen Punktes in der Lehre vom Willen, nämlich seiner Wahlfreiheit. Darum kommt er auf die anderen Lehrstücke nur so weit zu sprechen, als sie seiner Lehre von der Wahlfreiheit dienlich sind. Immerhin ist das, was er uns über die Beschaffenheit des Willens zu sagen hat, nicht unbeträchtlich. Namentlich kommt hier *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio* q. III c. 11—13 in Betracht. Aus dieser Schrift sowie dem zeitlich früheren *Dialogus de libero arbitrio* haben wir hauptsächlich die Lehre vom Willen zu schöpfen. Ergänzend tritt hinzu der kleine und wohl echte *Liber de voluntate*.

I.

Der Wille im allgemeinen.

§ 1. Der Wille ist eine seelische Kraft.

Der Wille ist nach Anselm eine seelische Kraft. Er sagt (*De Conc.* q. III c. 11): „Ähnlich wie der Körper fünf Sinne, hat die Seele in sich gewisse Kräfte, deren sie sich wie Instrumente zu geeigneten Akten bedient. Der Verstand liegt nämlich in der Seele, die sich seiner wie eines Instrumentes zum Denken bedient; und ebenso der Wille, dessen sie sich zum Wollen bedient. Denn weder der Verstand noch der Wille ist die ganze Seele, sondern beide sind etwas in der Seele.“ Der Wille ist also eine seelische Kraft und dient der Seele als Werkzeug, etwas zu wollen, zu erstreben. Sein Sitz ist die Seele.

[1]) Die folgende Abhandlung ist Teil einer größeren Arbeit, die unter dem Titel *Die Lehre des hl. Anselmus von Canterbury und des Honorius Augustodunensis vom Willen und von der Gnade* der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn als Inaugural-Dissertation vorgelegen hat und von ihr approbiert worden ist.

§ 2. Sein Gegenstand ist das sittlich Gute und das Angenehme.

Gegenstand des Strebens ist das sittlich Gute und das Angenehme. Nach *De Conc.* q. I c. 6 ist „die Entscheidung des Willens, die auch Urteil genannt werden kann, frei; denn der Verstand lehrt, daß die Rechtschaffenheit um ihrer, der Rechtschaffenheit willen, immer bewahrt und die Versuchung, sie zu verlassen, zurückgewiesen werden müsse; Aufgabe des Willens aber ist es, so zu verwerfen oder zu erwählen, wie es der Verstand (als recht) zeigt: hierzu nämlich vor allem sind der vernünftigen Kreatur Wille und Verstand gegeben". Also Hauptgegenstand des menschlichen Willens ist bestimmungsgemäß seine Verwendung zu sittlicher Betätigung. Bei dieser aber denkt Anselm als Theologe zunächst an die sittliche Betätigung im Zusammenhange des übernatürlichen religiösen Geisteslebens. Das zeigt auch eine andere Stelle des genannten Kapitels: „In vielen Dingen sprechen wir von Freiheit und Entscheidung; so wenn wir sagen, daß jemand die Freiheit habe zu sprechen oder zu schweigen, und in seiner Entscheidung liege es, was von diesen er wolle. Und so spricht man auch in vielen anderen Dingen von Freiheit und Entscheidung, die nicht immer da oder zum Heile notwendig sind. Nur in bezug auf jene Entscheidung und jene Freiheit aber werde diese Frage aufgeworfen, ohne die der Mensch nicht gerettet werden kann, nachdem er sie gebrauchen kann." Jedenfalls aber geht auch an dieser Stelle hervor, daß Hauptgegenstand des Willens seine sittliche Betätigung ist; dieser gegenüber tritt jede andere Verwendung des Willens in den Hintergrund. Vollends bezeugt dies die Anselm eigentümliche Definition des freien Willens, der ein vorzüglicher Teil des *Dialogus de libero arbitrio* gewidmet ist. Darnach ist nämlich die Wahlfreiheit „die Fähigkeit, die Rechtschaffenheit des Willens um der Rechtschaffenheit willen zu bewahren". Hier ist jene Grundbestimmung, der Wille sei das Vermögen, der Rechtschaffenheit zu dienen, sogar Veranlassung der ohne Zweifel zu engen Definition, was wir noch näher dartun werden.

Der zweite Hauptgegenstand des Strebens ist das Angenehme. Nach *De Conc.* q. III c. 11–13 strebt der Wille stets nach dem Angenehmen, d. h. demjenigen, das ihn beseligt. Der Wille kann nicht anders, als ein Gut unter der Rücksicht, daß es ihn beseligt, wollen, so sehr, daß er nach Verlust des wahren Guten doch noch nach dem Guten, nämlich den sinnlichen Vergnügen

der Tiere, verlangen muß. Während sie bei diesen nicht sündhaft, weil ihnen natürlich, sind, sind sie beim Menschen sündhaft, wenn er sie nicht anstreben darf (*l. c.* c. 13; vgl. q. III c. 8). Demnach kann der menschliche Wille auch auf das sinnliche Gut gerichtet sein, ein Streben, das Mißbrauch des Willens ist, wenn das wahre Gut verachtet wird. Insofern das Streben des Tieres auf sinnlich Gutes naturgemäß gerichtet ist, kann man auch bei ihm von Willen reden. Das tut auch Anselm, indem er das tierische Streben ebenfalls voluntas nennt (*l. c.* c. 13; *Dialogus de libero arbitrio* c. 5 und *Dialogus de veritate* c. 12). Aber es existiert da der wesentliche Unterschied, daß das Tier sich der sinnlichen Begierde nicht freiwillig unterwirft, sondern ihr notwendig unterworfen ist, während der Mensch vermöge seiner Wahlfreiheit ihr widerstehen kann (*Dial. de lib. arb.* c. 5). — Klar faßt das Gesagte *De Conc.* q. III c. 11 zusammen: „Immer will das Willensinstrument entweder das Angenehme oder die Rechtschaffenheit. Was es nämlich anderes will, will es entweder um seiner Annehmlichkeit oder Rechtschaffenheit willen. Und auf diese glaubt es, selbst wenn es getäuscht wird, das zu beziehen, was es will. Durch die Neigung nämlich zur Annehmlichkeit will der Mensch immer die Seligkeit und selig sein; durch die andere Neigung aber, die zur Rechtschaffenheit, will er immer die Rechtschaffenheit und recht, d. i. gerecht, sein. Um der Annehmlichkeit willen will er pflügen oder arbeiten, um sein Leben und Heil zu schützen, die er für Annehmlichkeiten hält. Um der Rechtschaffenheit willen aber will er mit Mühe lernen, damit er recht, d. i. gerecht, zu leben wisse.“

§ 3. Es ist ein vernünftiger Wille.

Es ist wesentlich ein vernünftiger Wille, den Anselm dem Menschen als unterscheidendes Merkmal beilegt; der Mensch betätigt ihn nur nach vorausgehender Verstandeserkenntnis. Wir sehen dies an der bereits angeführten Stelle *De Conc.* q. I c. 6: „In des Menschen Entscheidung liegt es, ob er das Leben statt der Rechtschaffenheit verlassen will oder die Rechtschaffenheit statt des Lebens. Diese Entscheidung, die auch Urteil genannt werden kann, ist frei, da der Verstand, mit dem die Rechtschaffenheit erkannt wird, lehrt, daß man jene Rechtschaffenheit bewahren müsse, und daß das Entgegengesetzte, nämlich das Verlassen der Rechtschaffenheit, verworfen werden müsse. Aufgabe des Willens

1*

aber ist es, nun auch zu verwerfen oder zu erwählen, so wie es die Einsicht des Verstandes zeigt; denn dazu sind hauptsächlich dem Menschen Wille und Verstand gegeben." Hier zeigt Anselm, wie der eigentlichen Willensbetätigung beim Menschen, dem eigentlichen actus humanus, ein Verstandesurteil vorausgeht. Er sagt aber auch ausdrücklich, daß kein aktueller Willensgebrauch möglich ist, wo der Vernunftgebrauch behindert ist, nämlich bei den Kindern (*De Conc.* q. III c. 2). Hieraus schließt er, daß diese daher allein durch die Gnade gerettet werden, während die Erwachsenen, d. h. alle Vernünftigen, nur unter Mitwirkung ihres Willens gerettet werden. Zwar gibt Anselm (*l. c.* c. 11) zu, daß der Wille auch schon vor jedem Vernunftgebrauch geneigt sei, etwas zu wollen, wo er ausführt: „Es gibt am Willen (zwei) Neigungen, nämlich die zum Angenehmen und die zur Rechtschaffenheit. Durch sie wird der Wille geneigt, etwas zu wollen, auch wenn er an das, was er will, nicht denkt. Denn der Wille ist geneigt, das (ewige) Heil zu wollen, auch wenn er nicht daran denkt; sobald er daran denkt, strebt er es an. Und so sehr ist er geneigt, den Schlaf zu wollen, auch wenn er nicht gerade daran denkt, daß in dem Augenblicke, wo er daran denkt, er ihn (für die Schlafenszeit) sich wünscht. Denn nie ist er geneigt oder willens, daß er einmal krank sein will oder daß er niemals schlafen will. Ähnlich ist auch im gerechten Menschen der Wille geneigt, die Gerechtigkeit zu wollen, auch wenn er schläft, so sehr daß er sie alsbald will, wenn er an sie denkt. Aber", und dieses gibt hier den Ausschlag, „aktuell kann der Wille sich nur betätigen, wenn er daran denkt, was er will." Hieraus ergibt sich, daß der Wille nach wie vor zu seiner eigentlichen Betätigung der vorhergehenden Vernunfterkenntnis bedarf, indem die vor der Vernunftbetätigung sich vorfindende Neigung nicht zum actus humanus fortschreiten kann.

§ 4. Er ist ein sich selbst bewegendes, alles andere aber bewegendes Vermögen.

Der menschliche Wille ist ferner ein sich selbst bewegendes, alles andere aber bewegendes Vermögen. Anselm behandelt die Art der Willensbewegung mit sichtlicher Liebe in *De Conc.* q. III c. 11. Er sagt dort: „Da sich die vorliegende Betrachtung hauptsächlich mit dem Willen befaßt, so möchte ich es nicht für unnütz halten, etwas eingehender über den Willen zu sprechen. Wie wir nämlich am Körper Glieder und fünf Sinne haben, die alle einzeln geeignet zu ihren Akten sind, und deren

wir uns wie Instrumente bedienen, wie die Hände geeignet sind, etwas zu greifen, die Füße zu gehen, die Zunge zu reden, das Gesicht zu sehen, so hat auch die Seele in sich gewisse Kräfte, deren sie sich wie Instrumente zu ihren entsprechenden Akten bedient. Denn es ist ein Verstand in der Seele, dessen sie sich wie eines Instrumentes zum Denken bedient; und es ist ein Wille in ihr, dessen sie sich zum Wollen bedient. Denn nicht ist Verstand oder Wille die ganze Seele, sondern ein jeder ist etwas in der Seele. Da nun alle einzelnen Instrumente sowohl das haben, was sie sind, als auch ihre Geeignetheiten und ihren Gebrauch, so können wir auch am Willen (von dem wir reden) das Instrument, dessen Geeignetheiten und dessen Gebrauch unterscheiden. Die Geeignetheiten können wir beim Willen ‚affectiones' nennen, insofern das Instrument des Wollens durch seine Geeignetheiten affiziert (affectum) ist. Darum sagen wir auch von der menschlichen Seele, wenn sie etwas heftig will, daß sie affiziert sei, es zu wollen, oder sie wolle mit Affekt. Somit scheint man vom Willen gleichlautend dreifach reden zu können. Etwas anderes ist nämlich das Instrument des Wollens, etwas anderes die Neigung (affectio) des Instruments und etwas anderes sein Gebrauch. Das Willensinstrument ist jene Kraft der Seele, deren wir uns zum Wollen bedienen, wie der Verstand das Instrument zum Denken ist, dessen wir uns bedienen, wenn wir denken. Die Neigung des Instruments aber ist das, wodurch das Instrument geneigt ist, etwas zu wollen, auch wenn der Mensch an das, was er will, nicht denkt, so daß, wenn es ihm ins Gedächtnis kommt, er es sogleich oder doch zu seiner Zeit will . . . Den Gebrauch des Instruments aber vollziehen wir nur dann, wenn wir an die Sache denken, die wir wollen . . ." Vom Willensinstrument nun gilt, daß es alle anderen Instrumente bewegt, deren wir uns freiwillig (sponte) bedienen, sei es daß sie in uns sind, wie Hand, Zunge, Gesicht, sei es daß sie außerhalb unser sind, wie ein Griffel oder Beil; es vollzieht alle freigewollten Akte; selbst aber bewegt es sich durch seine Neigungen, daher es auch ein sich selbst bewegendes Instrument genannt werden kann. Anselm unterscheidet nun (*l. c.*) zwei Neigungen, durch die sich der Wille bewegt. „Wie das Gesicht zu mehreren Dingen geeignet ist (aptitudines habet), nämlich daß es das Licht sehen kann,

durch das Licht aber die Figuren und die Farben, so besitzt auch das Willensinstrument zwei Geeignetheiten, die ich Neigungen (affectiones) nenne: deren eine ist, das Angenehme zu wollen, die andere aber, die Rechtschaffenheit zu wollen. Denn das Willensinstrument will nichts außer entweder das Angenehme oder die Rechtschaffenheit. Was es nämlich anderes will, will es entweder wegen seiner Annehmlichkeit oder wegen seiner Rechtschaffenheit, und hierauf glaubt es, selbst wenn es getäuscht wird, das zu beziehen, was es will.“ Mittels dieser Neigungen bewegt sich nach Anselm also das Willensinstrument, um seine Akte zu vollziehen, sich aktuell zu betätigen. -- Aber nicht allein das Willensinstrument ist wollend, sondern auch die zweifache Neigung, wie aus *De Conc.* q. III c. 13 hervorgeht: „Ich sage aber, daß sowohl das Instrument als auch seine Neigung will: weil sowohl das Instrument Wille ist als auch die Neigung. Und nicht unpassend sagt man von beiden Willen das Wollen aus: da sowohl jener wollend ist, der durch seine Neigung will, als auch die Neigung will, durch die jener will: wie man das Sehen aussagt sowohl vom Menschen, der mit seinem Gesichte sieht, als auch vom Gesichte, womit er sieht. Darum können wir nicht unpassend sagen, daß die Neigungen des Willensinstruments ‚Quasiinstrumente desselben Instruments‘ seien, weil es außer durch jene nicht wirkt.“ Hier ist endlich noch der Gebrauch des Willens zu berücksichtigen. Der Gebrauch wird „Wille“ [1]) genannt, wenn man z. B. sagt: jetzt habe ich den Willen zu lesen, d. h. jetzt will ich lesen; oder: jetzt habe ich den Willen zu schreiben, d. h. jetzt will ich schreiben. Denn wie sehen nichts anderes ist als seine Sehkraft gebrauchen, so ist wollen nichts anderes als sein Willensinstrument gebrauchen. -- In welchem Verhältnis näherhin der Willensgebrauch zur Willensneigung steht, zeigt der *Liber de voluntate:* der Willensgebrauch ist gleicherweise Werk wie des Willensinstruments so auch der Willensneigung, wie auch ein scharfes Bild das Werk sowohl dessen ist, der sieht, als auch der Schärfe des Gesichtes. Hiernach ist der Willensgebrauch zu bestimmen als der Willensakt,

[1]) Auch beim h. Augustin bezeichnet *voluntas* häufig den Willensakt: vgl. J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus.* Freiburg 1909. Bd. II S. 17 A. 5 und die dort gegebenen Nachweise.

in dem sich das Willensinstrument und die Willensneigung betätigen. Andere Bezeichnungen für Willensgebrauch (voluntas usus) sind ‚Werk' (opus; s. *Liber de voluntate*) und ‚Handlung' (actio; s. *Dial. de lib. arb.* c. 7).

§ 5. Einteilungen des Willens.

Wie wir sehen, teilt Anselm den Willen in Hinsicht auf seine Betätigung dreifach ein: in das Willensinstrument, die Willensneigungen und den Gebrauch des Willens. Nach *De Conc.* q. III. c. 11 ist das Willensinstrument ein einziges; wie auch ein einziger der Verstand ist, nämlich das Instrument des Denkens. Der Neigungen gibt es zwei: die zum Angenehmen und die zur Rechtschaffenheit. Vom Gebrauch des Willens sagt Anselm hier nur, daß seine Einteilung vielfach sei, und verspricht, über sie an anderer Stelle handeln zu wollen. Er löst sein Versprechen im *Liber de voluntate.*

Die erste hier gegebene Einteilung ist: Es gibt einen Willen entweder wegen der Sache, die man will, z. B. wegen des Heils, oder wegen etwas anderen, wie reiten, um das Heil zu erlangen. Was will Anselm damit sagen? Da das Heil der gewollte Zweck ist, das Reiten aber das Mittel zum Zweck, so unterscheidet hier Anselm also den Gebrauch des Willens in einen solchen, wodurch ein Zweck angestrebt wird, und in einen solchen, wodurch das Mittel zum Zweck angestrebt wird (vgl. auch *Dial. de lib. arb.* c. 5). — Eine weitere Unterscheidung ist: Man will, daß etwas sei, und man will, daß etwas nicht sei. Es ist diese Unterscheidung also vom Gebrauch des Willens zu kontradiktorisch Entgegengesetztem hergenommen. — Eine andere Unterscheidung des Gebrauches fußt auf der, die beim Handeln oder Nichthandeln (facere esse, facere non esse) in Betracht komme. Anselm sagt zunächst nur, daß wir von facere esse in sechsfacher Weise sprechen können, und ebenso vielfach von facere non esse. Er kommt später auf das Nähere zu sprechen. Inhalt des facere esse und facere non esse ist omne verbum finitum vel infinitum, d. h. jedes beliebige, was der Mensch tun kann, sprechen, sitzen oder stehen. Er sagt nun zwar auch an dieser Stelle nicht ausdrücklich, welches die sex modi seien, nach denen sich der Willensgebrauch einteilen läßt. Aus näherer Betrachtung des Textes ergibt sich aber, daß hier einschlußweise von ihnen die

Rede ist. „Wer nämlich“, sagt Anselm, „redet oder sitzt oder steht, wenn er muß (cum debet), und wer will (activ, actio!) oder leidet (passiv, passio), was er muß, und wer da ist, wo (ubi) und wann (quando) er sein muß, der tut gut; wer aber nicht spricht, sitzt oder steht, wie er muß, will oder leidet, was er muß, ist, wo und wann er sein muß, der tut übel.“ Hier gibt Anselm offensichtlich fünf Arten des facere esse bzw. facere non esse an. Inhalt des facere esse wäre: machen, daß etwas „gut“ ist, das facere esse sc. „bonum“; Inhalt des facere non esse: machen, daß etwas „nicht gut“ ist, also schlecht ist, das facere „non“ esse sc. „bonum“. Man macht, daß etwas gut ist (bene facit), entweder dadurch, daß man redet, sitzt oder steht so wie man es soll (cum debet = wie es vorgeschrieben ist, etwa der quantitas oder qualitas nach); oder wenn man tätig ist (actio) oder leidet (patitur = passio) so wie es vorgeschrieben ist; und wenn man etwas tut, wo (ubi) und wann (quando) man es tun soll. Und ähnlich macht man, daß etwas nicht gut ist (male facit), wenn man macht, daß nicht gut ist, wie man spricht; oder wenn man nicht tut oder leidet, was man soll; oder wenn man macht, daß es nicht am rechten Ort oder zur rechten Zeit geschieht. Die ersteren dürften wohl fünf Fälle des facere esse sein; die letzteren fünf des facere non esse. Daran fügt Anselm noch zwei weitere Fälle, wo er nämlich sagt: „Und wer nicht tut, was er tun soll, tut übel; wer aber nicht tut, was er nicht tun soll, tut gut.“ Im ersteren Fall ist die Rede davon, daß einer macht daß nicht gut ist, was er tut (male facit ist hier dasselbe wie facere „non“ esse „bonum“), indem er nämlich nicht tut, was er tun soll, also indem er das (pflichtschuldige) Gute unterläßt. Es ist das ein Fall des facere non esse (bonum), der darin besteht, daß man das Gute unterläßt. Da dieser Fall bei den fünf ersten Fällen des facere non esse nicht vorkam, so ist das ein sechster Fall desselben. Und ähnlich ist es bei jenem zweiten Falle. Hier macht einer, daß gut ist, was er tut (bene facit), indem er nämlich nicht tut, was er nicht tun soll, also indem er das (ihm etwa angeratene) Böse nicht begeht, es unterläßt. Es ist das ein Fall des facere esse (bonum), der darin besteht, daß man das Böse unterläßt. Auch dieser Fall tritt als sechster neu-

artig neben die früher genannten fünf Fälle des facere esse. Sonach ist hier faktisch, wenn auch von Anselm nicht ausdrücklich erwähnt, von sechs Arten (modi) des Gutestun (facere esse) bzw. Nichtgutestun (facere non esse) die Rede. Fünf Fälle des facere esse (bonum) bestehen darin, daß man auf fünffach verschiedene Art das Gute tut (durch positive Handlung); ein Fall darin, daß man das Böse nicht tut, auch wo man es tun könnte (durch Unterlassung); und ähnlich bestehen fünf Fälle des facere non esse (bonum) darin, daß man fünferlei Böses tut (positive Handlung), bzw. ein Fall darin, daß man das (pflichtschuldige) Gute nicht tut (Unterlassung). Von sechs Arten des Willensgebrauches hatte nun Anselm vorher gesprochen, ohne sie zuerst näher zu bestimmen. So sind wir denn wohl zu dem Schluß berechtigt, daß jene später angeführten Fälle die gemeinten sechs Arten des facere esse bzw. non esse sind, obschon es Anselm hier nicht eigens sagt. Hiernach können wir sagen: Anselm unterscheidet zwölf Arten des Willensgebrauches: sechs Arten bestehen darin, daß das Willensinstrument (im Verein mit den Willensneigungen, wie vorher gesagt wird) bewirkt, daß etwas sei, nämlich gut sei; und sechs andere Arten darin, daß das Willensinstrument bewirkt, daß etwas nicht (gut) sei. Fünf von jenen Arten sind beidemal positive Handlungen, und je eine ist eine negative Handlung, d. i. Unterlassung. Jene fünf Arten sind sichtlich der aristotelischen Kategorienreihe entnommen: es sind die Kategorien der Quantität (Qualität?), des Tuns und Leidens, des Ortes und der Zeit.

Endlich führt hier Anselm noch folgende Unterscheidung des Willensgebrauches an: „Man kann den Willensgebrauch unterscheiden in einen Willen, der bewirkend ist (voluntas efficiens), in einen, der billigend ist (voluntas approbans) und in einen, der zulassend ist (voluntas permittens). Wirksam nenne ich den Willen, der das bewirkt, was er will, und der bewirken würde für den Fall, daß er könnte; billigend aber, der billigt, was er will, und der billigte, wenn etwas wäre; zulassend aber, der zuläßt, was er will, und der zuließe, wenn etwas wäre. Der wirksame Wille ist auch ein billigender und zulassender; der billigende Wille auch ein zulassender; der zulassende Wille kann aber mit Recht weder ein bewirkender noch billigender genannt werden.

Der wirksame Wille ist gemeint, wo es heißt: „Alles was er wollte, hat der Herr getan“ (Ps. 113, 11); der billigende aber, wo es heißt: Gott will, daß alle Menschen selig werden. Gott billigt nämlich und es gefällt ihm an allen Gerechten, daß sie gerecht sind, so daß sie gerettet werden können; und an den Ungerechten gefiele es ihm nichtsdestoweniger, wenn sie gerecht wären, so daß sie gerettet werden könnten. Denn dies ist gemeint, wo es heißt: Gott macht niemand ungerecht, sondern jeder hat in sich selbst den Grund der Verdammnis; man kann daher nicht sagen, Gott möchte nicht, daß er gerecht wäre und so gerettet werden könnte; auch kann man nicht sagen, daß Gott seinem Heil widerstrebe, sondern vielmehr, daß er es billige, wenn er ein solcher sei, der gerettet würde. Der zulassende Wille aber ist gemeint, wenn es heißt: Wen er will, verhärtet er; da er nämlich zuläßt, daß er verhärtet werde. Denn was (bei der Stelle dieses Zitats) vorhergeht: „Wessen er will, erbarmt er sich“, gilt vom wirksamen Willen.

Die Unterscheidung des Willens in Instrument, Neigung und Gebrauch, wie sie hauptsächlich *De Conc.* q. III. c. 11 entwickelt wird, ist von größter Wichtigkeit für den Heilsprozeß, worauf Anselm auch mit jener Untersuchung abzielte. Er wendet die genannten Unterscheidungen in den beiden folgenden Kapiteln 12 und 13 an. Aus der zweifachen Art der Willensneigung geht nämlich jedes Verdienst des Menschen hervor, sei es zur Seligkeit, sei es zur Verdammnis Zuvor macht Anselm auf einen wichtigen Unterschied zwischen beiden Neigungen aufmerksam, der freilich erst im 13. Kapitel voll gewürdigt wird. Von der Neigung zum Angenehmen sagt er, daß sie unverlierbar sei, während die Neigung zur Rechtschaffenheit verloren gehen kann. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß die Neigung zum Angenehmen nicht das ist, was sie will; die Neigung zur Rechtschaffenheit aber ist die Rechtschaffenheit selbst. Aus diesen zwei Willen nun, die Anselm Geeignetheiten oder Neigungen nennt, gehen, wie gesagt, die Verdienste des Menschen, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, hervor. Die Rechtschaffenheit nämlich ist, soweit an ihr liegt, die Mutter keines bösen, sondern jegliches guten Verdienstes; sie ist nämlich günstig dem Geist, der gegen das Fleisch strebt, und freut sich am Gesetze Gottes dem inneren Menschen

nach. Wenn aber zuweilen etwas Übles aus ihr zu folgen scheint, dann rührt das nicht von ihr, sondern einem anderen her. Durch ihre Rechtschaffenheit nämlich waren die Apostel ein Wohlgeruch für Gott; wenn sie aber einigen ein Geruch des Todes zum Tode waren, so kam das nicht von der Gerechtigkeit der Apostel, sondern von der Schlechtigkeit der Übelwollenden. Jener Wille des Angenehmen aber ist nicht immer schlecht, sondern nur, wenn er dem Fleisch zustimmt, das wider den Geist strebt. Zu besserem Verständnis dieses fügt Anselm das 13. Kapitel hinzu, das zeigt, woher der so lasterhafte und zum Bösen so geneigte Wille kommt. Die Antwort lautet: sie kommt durch den vom Menschen selbst verschuldeten Verlust jener Willenskraft, die ihn zum Wollen der (übernatürlichen) Rechtschaffenheit befähigt, d. i. vom Verlust der zweiten von Anselm genannten Willensneigung. Zunächst zeigt er, daß nicht Gott schuld daran ist, wenn jetzt der Mensch so sehr zum Bösen geneigt ist. Denn im Anfang war es nicht so. Da hatte Gott die ersten Menschen so erschaffen, daß sie stets nach der Rechtschaffenheit und Seligkeit sich hingezogen fühlten. Zur selben Zeit empfing der Mensch die Rechtschaffenheit und die Seligkeit. Wenn der Mensch die Rechtschaffenheit verlor, dann mußte er gleichzeitig den Willen, d. i. das Streben nach Rechtschaffenheit, verlieren, deswegen weil beide, wie oben bereits gesagt, identisch sind; wenn er aber die Seligkeit verlor, dann verlor er damit noch nicht das Verlangen nach Seligkeit, weil beidē nämlich nicht, wie ebenfalls oben bereits gesagt wurde, identisch sind. Nun verlor der Mensch die Rechtschaffenheit und darum auch das Streben nach ihr, und so kommt es, daß er jetzt, statt zum Guten, zum Bösen geneigt ist; er verlor gleichzeitig auch die Seligkeit in Gott, die zu genießen er geschaffen war, aber nicht das Verlangen nach ihr, und darum stürzt er sich, von Verlangen nach Beseligung getrieben, auf die sinnlichen Vergnügen der Tiere, die bei diesen nicht sündhaft sind, da sie ihnen natürlich sind, die aber beim Menschen sündhaft sind, da sie ihm nicht natürlich sind (s. o. S. 2—3), und so treibt ihn das nicht verlorene Verlangen nach Beseligung in immer tiefere Ungerechtigkeit hinein.

Wir kommen nunmehr zur letzten Eigenschaft des Willens, zu jener aber, die bei Anselm den meisten Raum einnimmt, deren

Verteidigung die Hauptschrift *De Concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio* gewidmet ist, nämlich zur Wahlfreiheit des Willens.

II.
Die Wahlfreiheit; ihr Begriff.

Anselm kennt den dreifachen Charakter der Wahlfreiheit, den die Scholastiker mit libertas specificationis, contradictionis und contrarietatis bezeichnet haben.

§ 1. Libertas specificationis, contradictionis, contrarietatis.

Die libertas specificationis bezeichnet bekanntlich die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Dingen wählen zu können. Von ihr spricht, wenn auch nicht dem Worte, so doch der Sache nach *De Conc.* q. I. c. 6: „In vielen Dingen sprechen wir von Freiheit (libertas) und Urteil (arbitrium), so wenn wir von jemand sagen, er habe die Freiheit zu sprechen oder zu schweigen, und in seiner Entscheidung liege es, was er von diesen wolle. Auch noch in sehr vielen anderen Dingen spricht man in ähnlicher Weise von libertas und arbitrium, in Dingen, die wir nicht immer haben oder die nicht zum Seelenheil notwendig sind". Letztere Unterscheidung gebraucht Anselm, weil er als Theologe sich ausschließlich mit jener wahlfreien Betätigung näher beschäftigen will, mit der der Mensch sein Seelenheil zu erwirken strebt. Aber zugleich ersehen wir eben daraus aufs deutlichste, daß Anselm eine Wahlfreiheit des Willens nicht nur in den Dingen des übernatürlichen Heilswirkens, sondern auch in natürlichen Dingen kennt; daß es darum nur eine unglückliche Fassung seiner Definition der Willensfreiheit ist, wenn er sie lediglich als die Fähigkeit des Willens bestimmt, die (übernatürliche) Rechtschaffenheit um der Rechtschaffenheit willen zu bewahren. Wir werden auf diese Definition noch näher zurückkommen. Weiter kommt hier *De Conc.* q. III. c. 11 in Betracht: „Wir nennen den Willen Instrument, wenn wir sagen, daß wir unseren Willen zu verschiedenen Dingen hinwenden, bald etwa zum Gehenwollen, bald zum Sitzenwollen, bald um dieses oder etwas anderes zu wollen." Der Wille hat es also hiernach in der Hand, zwischen spezifisch verschiedenen Dingen zu wählen: libertas specificationis. Ebenso heißt es gelegentlich des Willensgebrauches, daß der Mensch seinen Willen bald dazu gebrauche um zu sprechen, bald um zu sitzen oder zu stehen.

Aber auch die libertas contradictionis findet sich bezeugt. Sie bedeutet die Fähigkeit, etwas zu wollen oder nicht zu wollen. Sie findet sich im *Liber de voluntate*, wo Anselm sagt, man könne den Willensgebrauch einteilen in ein velle esse aliquid aut velle non esse, also in ein Wollen von kontradiktorisch Entgegengesetztem.

Die libertas contrarietatis ist die Freiheit, konträr Entgegengesetztes zu wollen, z. B. gut oder bös. Wenn nun Anselm im *Dial. de lib. arb.* cc. 1 und 2 zeigt, daß der Mensch nicht nur Gutes, sondern auch Böses wollen könne — worin aber nicht das Wesen der Wahlfreiheit bestehe —, so erkennt er dem Willen die Freiheit der Wahl zwischen konträr Entgegengesetztem zu.

§ 2. Freiheit von Nötigung und Freiheit der aktiven Indifferenz.

Das Gesagte würde genügen, um zu zeigen, daß Anselm die Lehre von der Willensfreiheit entschieden vertritt. Noch mehr ist eine Ausführung in *De Conc.* q. I. c. 6 geeignet, uns in das Wesen der Willensfreiheit nach Anselm einzuführen. Er sagt dort: „Nehmen wir nun ein Beispiel, in dem sowohl der rechte, d. h. der gerechte Wille und die Willensfreiheit, als auch die Entscheidung (arbitrium) erscheinen; und auf welche Weise der rechte Wille bekämpft wird, die Rechtschaffenheit zu verlassen, und auf welche Weise er sie mit freier Entscheidung bewahrt. Jemand hat sich im Herzen vorgenommen, den Weg der Wahrheit innezuhalten, weil er einsieht, daß es recht sei, die Wahrheit zu lieben. Dieser hat schon den rechten Willen und die Rechtschaffenheit des Willens. Ein anderes ist aber der Wille, etwas anderes die Rechtschaffenheit, wodurch er recht ist. Es stürzt sich nun jemand auf ihn und bedroht ihn, wenn er nicht lüge, mit dem Tode. Wir sehen nun, daß es in seiner Entscheidung liegt, ob er das Leben um der Rechtschaffenheit willen verlassen will oder die Rechtschaffenheit um des Lebens willen. Diese Entscheidung, die auch Urteil genannt werden kann, ist frei, denn der Verstand, durch den die Rechtschaffenheit erkannt wird, lehrt, daß jene Rechtschaffenheit immer um derselben Rechtschaffenheit willen bewahrt werden müsse und daß dasjenige, was entgegengestellt wird, damit sie verlassen werde, verachtet werden müsse; Sache des Willens aber ist es, daß auch er verwerfe und erwähle, so wie es die Einsicht des Verstandes zeigt; hierzu nämlich sind vor allem der vernünftigen Kreatur

Wille und Verstand gegeben. Daher wird jene Entscheidung des Willens, die genannte Rechtschaffenheit zu verlassen, durch keine Notwendigkeit erzwungen, obschon mit dem Verhängnis des Todes gedroht wird. Obgleich es nämlich notwendig ist, entweder das Leben oder die Rechtschaffenheit zu verlieren, so bestimmt dennoch keine Notwendigkeit, welches von beiden er bewahren oder verlassen soll. Der Wille allein bestimmt, was er beibehalten will; nicht tut etwas eine nötigende Gewalt, wo allein die Wahl des Willens wirksam ist. Wer aber nicht der Notwendigkeit unterliegt, die Rechtschaffenheit des Willens zu verlassen, die er besitzt, dem fehlt offenbar nicht die Gewalt, sie zu bewahren, d. i. die Freiheit. Immer ist nämlich diese Fähigkeit frei. Dieses ist nämlich die Freiheit, von der ich gesagt habe (*Dial. de lib. arb.* cc. 3 u. 13), daß sie die Fähigkeit sei, die Rechtschaffenheit des Willens um der Rechtschaffenheit willen zu bewahren. Von dieser Freiheit der vernünftigen Natur wird sowohl die Entscheidung frei als auch der Wille frei genannt." Ein Zweifaches schließt hiernach der Begriff der Freiheit bei Anselm in sich: einmal ist es die Freiheit gegenüber Kräften, die mit zwingender Gewalt auf ihn einwirken; dann die Freiheit der aktiven Indifferenz. Der Wille ist vor die Alternative gestellt: Rechtschaffenheit oder Sünde, Leben oder Tod; er muß eine Entscheidung treffen; und doch, auch jetzt noch vermag ihn nichts zu nötigen, dem einen oder anderen den Vorzug zu geben; sondern an ihm selbst liegt es, worauf die Entscheidung fällt. Es ist aber zweitens die Freiheit der aktiven Indifferenz: Nichts steht im Wege, daß sich der Wille für daß sündhafte Verlassen der Rechtschaffenheit entscheidet, nichts hindert ihn, er kann vielmehr sein Leben gewinnen, das er sonst verlieren würde; und doch, es ist, als ob ein solcher Dränger für ihn nicht vorhanden wäre, er vermag seine Entscheidung nicht zu erzwingen, der Wille ist ihm gegenüber indifferent: ohne daß er den geringsten ihn zwingenden Einfluß erfahren hätte, entscheidet er sich aktiv aus sich heraus, wofür er sich entscheiden will. — Dieses Sichentscheiden aus eigener Initiative tritt deutlich auch *De Conc.* q. III. c. 11 hervor, wo Anselm vom Willensinstrument sagt, daß es alle anderen Instrumente bewege, deren wir uns freiwillig bedienen, als da sind Hand, Zunge,

Gesicht, oder Griffel und Beil; das Willensinstrument selber aber bewege sich durch seine Willensneigungen. Hier sagt Anselm deutlich, von wem die Bewegung des Willens ausgeht, im Unterschied von den anderen Instrumenten: sie geht von ihm, dem Willen selbst aus, ist eine Selbstbewegung, die sich in den Neigungen des Willens entfaltet. Es sind das die Neigungen zum Angenehmen und zur Rechtschaffenheit. So zeigt Anselm auch hier deutlich, daß er die Wahlfreiheit im Sinne absoluter Selbstbestimmung versteht, wodurch der Mensch freier Urheber seines Tuns und Lassens ist.

§ 3. Einschränkungen zum Begriff der Freiheit.

Daß dadurch der Supremat der Gnade Gottes auch gegenüber solchen freien Entscheidungen nicht ausgeschlossen wird, werden wir noch in jenem Teil dieser Arbeit sehen, der sich mit dem Verhältnis von Wille und Gnade befaßt. Anselm deutet aber das volle Verhältnis auch hier schon an, da er zu Gesagtem hinzufügt: „Der Wille vollführt alle Bewegungen; wenn wir aber genauer zusehen, so müssen wir wahrheitsgemäßer sagen, daß jener alles tut, was immer die Natur oder der Wille tut, der die Natur und das Instrument des Wollens macht mit seinen Neinungen, ohne die dasselbe Instrument nichts macht" (*l. c.* c. 11 Ende). Hier wird die Selbstbestimmung des Menschen vor der Auffassung geschützt, als ob sie das Geschöpf von Gott emanzipiere und so das Geschöpf zu Gott geworden sei, der allein ohne jede andere Hilfe sich selbst bestimmen und frei wollen kann; vielmehr rührt alles bei der Selbstbestimmung des Menschen: Instrument, Willensneigungen und Willensgebrauch, doch insofern von Gott her, als dieser dem Menschen diese Fähigkeit zur Selbstbestimmung mitgeteilt haben muß. — Auch wird hier jener Irrtum zurückgewiesen, als ob die Fähigkeit der Selbstbestimmung ohne jeden Antrieb, allein durch das Wollen aus sich heraus, sich betätige; vielmehr hält Anselm es für möglich und gewiß, daß die Selbstbestimmung nicht dadurch beeinträchtigt werde, daß sie zu ihrer Betätigung eines Antriebes bedürfe, eines Antriebes zur Rechtschaffenheit, um recht zu wollen, und eines Antriebes zum Angenehmen, um sich zum Wollen desr Angenehmen bestimmen zu können. Dies ist von Bedeutung für den *De Conc.* q. III. c. 13, also einige Kapitel weiter, angeführten

Fall, daß der Wille die Neigung zur Rechtschaffenheit durch die Sünde verloren hat. Da er nun nicht mehr diese Neigung besitzt, mittels deren er das Rechtschaffene wollen kann, so folgt für Anselm, daß der Wille sich auch nicht mehr zum Wollen der Rechtschaffenheit bestimmen kann und darum hier schon nicht mehr frei, vielmehr Knecht der Ungerechtigkeit ist. Daß aber und in welchem Sinne der Wille auch dann noch nach Anselm frei ist, werden wir unten sehen.

Aus der zuerst genannten Stelle *De Conc.* q. I. c. 6 wird auch deutlich, welche Rolle der Verstand gegenüber dem freien Willen spielt, und welche nicht. Aufgabe des Verstandes ist es hiernach, dem Willen zu zeigen (docere!), was er tun und was er lassen soll. Der rechte Verstand sagt dem Willen, daß er die Wahrheit der Lüge, den Tod dem Leben vorziehen solle, denn nur dieses sei recht. Aber dieses Verstandesurteil hat nach Anselm mitnichten die Willensentscheidung zur notwendigen Folge; denn er sagt, daß der Wille daraufhin frei sei, sich selbst gegen die bessere Erkenntnis zu entscheiden. Mithin ist es Aufgabe des Verstandes, dem Willen voranzuleuchten. Er erkennt den Unterschied zwischen Gut und Bös, den er dem Willen vorhält, und hält ihm zugleich die Pflicht vor, das Gute zu wählen, trotz des größten Übels. Nicht aber hat offensichtlich der Verstand einen solchen Einfluß auf die Willensentscheidung, daß sein Urteil sie als notwendige Folge nach sich zieht; die Rolle des Verstandes ist, wie es die Worte docere, monstrare, klar genug erkennen lassen, die eines bloßen Mahners. Daß übrigens Anselm einen nötigenden Einfluß des Verstandes nicht kennt, zeigt seine kategorische Erklärung, der Wille werde zu keiner Art der Entscheidung genötigt; denn dieses schließt von selbst nicht nur einen zwingenden Einfluß der Drohungen auf die Willensentscheidung aus, sondern ebenso einen solchen seitens des Verstandes; sonst wäre eben der Wille sicher nicht mehr voluntas nulla coacta necessitate. — Freilich ist desungeachtet der Verstand dem Willen insofern unumgänglich nötig, als ohne ihn der Wille nicht wüßte, was er zu wählen hätte, er darum seine Freiheit nicht betätigen könnte. Wir haben schon oben zu zeigen gesucht, daß der menschliche Wille nach Anselm wesentlich ein vernünftiger Wille ist, daß er also die Vernunft zur Voraus-

setzung hat. Auch hier zeigt es sich wieder, daß Anselm bei der Behauptung der Wahlfreiheit sich nicht der Übertreibung schuldig macht, als ob sie von allem andern hinsichtlich ihrer Betätigung unabhängig sein müsse, um noch Wahlfreiheit zu sein. Als Sitz der Wahlfreiheit erscheint an gedachter Stelle die menschliche Seele, die vernünftige Natur des Menschen; um dieser Freiheit willen wird sowohl die Willensentscheidung (arbitrium) als auch der Wille frei genannt.

Noch etwas anderes ist geeignet, eine übertriebene Auffassung der Wahlfreiheit bei Anselm einzuschränken; er sagt *De Conc.* q. III. c. 11, wie wir bereits gehört haben: „Das Willensinstrument will nichts anderes als entweder das Angenehme oder das Rechtschaffene. Was es nämlich anderes will, will es entweder wegen seiner Annehmlichkeit oder seiner Rechtschaffenheit; und auf dieses glaubt es zu beziehen, was es will, auch wenn es getäuscht wird. Durch seine Neigung nämlich zum Angenehmen will der Mensch immer die Seligkeit und selig sein; durch seine Neigung zur Rechtschaffenheit aber will der Mensch recht, d. i. gerecht sein." Hiernach kann also der Mensch nicht anders als das Angenehme wollen; und Ähnliches scheint Anselm auch von der Rechtschaffenheit (wenigstens beim Gerechten) zu sagen. Der Neigung zum Angenehmen folgt der Mensch, auch wenn er einem Scheingut folgt; ja, *l. c.* c. 13 zeigt, daß der Mensch die Neigung zum Angenehmen auch nach Verlust der Neigung zur Gerechtigkeit nicht verlieren kann, sondern ihr folgen muß, und so sich jetzt freilich, hingerissen zu den ihm unnatürlichen Vergnügen der Tiere, in immer größere Sünden stürzt. Scheint damit aber nicht die Freiheit des Willens aufgehoben zu sein? Hierauf ist hier nur allgemeinhin zu erwidern, daß das nach Anselm nicht der Fall ist; denn eben die Wahlfreiheit sucht er ja sonst in jeder Weise, wie wir noch sehen werden, und besonders zumal in dieser Abhandlung, zu retten und zu wahren. Und was jene Stelle insbesondere anlangt, so wird man wohl nicht fehlgreifen mit der Annahme, daß darin jene Unterscheidung sich ankündigt, welche die Scholastik später zwischen dem Willen als der Naturpotenz (voluntas ut natura), die nur auf dasjenige geht, was ein Gut ist und die daher notwendig (im Sinne der Spezifikation des Aktes,

nicht seiner Ausübung) auf ein Gut (bonum in communi) geht, und zwischen dem Willen als Wahlwillen (voluntas ut voluntas), der frei ein Einzelgut (bonum particulare) wählt [1]), gemacht hat. Näher durchgeführt freilich ist dieser Gedanke von ihm noch nicht, so wie er auch — gleich Augustin [2]) — noch nicht mit ausdrücklichen Worten eine prinzipielle Unterscheidung zwischen spontaneum, voluntarium und liberum in der später üblichen Weise macht, obwohl diese Unterschiede seinen Ausführungen sachlich bereits zu Grunde liegen.

§ 4. Die Wahlfreiheit nicht die Fähigkeit zu sündigen.

Anselm sagt aber nicht nur, worin die Wahlfreiheit besteht, sondern auch, worin sie nicht besteht: sie besteht nicht in der Fähigkeit, sündigen zu können. Denn nach *Dial. de lib. arb.* c. 1 würde sonst Gott und würden die Engel, die nicht sündigen können, keinen freien Willen haben. Die wahre Freiheit besteht vielmehr darin, daß man die Rechtschaffenheit nicht verlieren kann. Diese Freiheit ist weit mehr Freiheit zu nennen als jene Möglichkeit, sündigen zu können; die letztere ist vielmehr ein Abbruch an der wahren Freiheit.

Aber ist die Wahlfreiheit nicht wenigstens Grund der Sünde, die ja mittels ihrer begangen wird? Der Schüler (den Anselm in eben genanntem Dialog in lebendigem Zwiegespräch mit dem Lehrer aufführt) sieht es ein, daß die Wahlfreiheit nicht Ursache der Sünde sein könne. Aber, fragt er *l. c.* c. 2 den Lehrer, wenn also die Willensfreiheit nicht Ursache der Sünde ist, woher kam denn die Fähigkeit zu sündigen? Einen Grund muß sie doch haben. Offensichtlich durch den Schluß bewogen: Alles, was nicht auf Grund der Willensfreiheit geschieht, geschieht mit Notwendigkeit, schließt der Schüler: Die Engel und Menschen sündigten mit Notwendigkeit. Aber der Lehrer weiß hier doch noch ein Drittes: Jene sündigten mit Freiheit; aber ihre Freiheit war nicht Ursache, sondern nur das Mittel, mittels dessen sie ihre sündhaften Gelüste ausführen konnten. Die Wahlfreiheit, sagt nämlich Anselm, bestand darin, daß der abtrünnige Engel bzw. der erste Mensch durch kein Ding außerhalb seiner selbst zur Sünde bewogen werden konnte; und sie werden daher mit Recht getadelt, weil sie trotz dieser Freiheit und durch kein anderes Ding, keine Notwendigkeit, gezwungen,

[1]) Vgl. z. B. Thomas, *Summa theol.* 1. 2ae q. 10 a. 1 u. 2. *De malo* q. 6 a. 9 u. 10.
[2]) J. Mausbach, *Die Ethik des h. Augustinus* II S. 27 mit Anm. 2 u. 3.

vielmehr freiwillig (sponte) sündigten. Sie sündigten also vermittels ihrer Willensfreiheit (per arbitrium suum); aber nicht sündigten sie deswegen, weil ihr Wille frei war; sie konnten ja diese ihre Fähigkeit auch dazu benutzen, nicht zu sündigen; sondern sie sündigten vielmehr durch die (ganz anders geartete) Fähigkeit, die sie hatten, die Fähigkeit zu sündigen, durch die sie weder zur Unsündlichkeit noch zum Sündigenmüssen gezwungen wurden. Soweit Anselm. Er unterscheidet ganz klar, daß die Willensfreiheit nur Mittel zur Sünde sei (vermittels der Willensfreiheit sündigten sie), nicht aber Ursache im Sinne einer causa efficiens. Diese ist vielmehr der böse Wille des Menschen, seine Fähigkeit, von dem Geschenk der Wahlfreiheit auch einen übelen Gebrauch zu machen. Die Wahlfreiheit selbst ist also nach Anselm als solche nicht Grund der Entscheidung, die gefällt wird; sie ist nur das Mittel, welches diese Entscheidung vermittelt, sie verwirklichen hilft. Der Grund, weshalb der Engel oder Mensch bald so, bald anders will, ist der Engel bzw. Mensch selbst. Man vergleiche bezüglich des Engels *Dial. de casu Diaboli* c. 27: „Warum wollte der Engel sündigen? Nur weil er es wollte. Denn dieser Wille hatte keinen anderen Grund, der ihn angetrieben oder zurückgehalten hätte; sondern er selbst war sich wirksame Ursache (causa efficiens), wenn man so sagen kann, und Wirkung (effectus)" [1]).

§ 5. Einteilungen der Wahlfreiheit.

Einteilungen der Wahlfreiheit bietet Anselm *Dial. de lib. arb.* c. 14. Darnach gibt es eine ‚Wahlfreiheit von sich selbst', die nicht gemacht worden ist, nämlich die Wahlfreiheit Gottes; und eine Wahlfreiheit, die ‚von einem andern', d. i. von Gott, empfangen ist, nämlich die Wahlfreiheit der Engel und der Menschen. Bei letzteren muß man wieder eine Wahlfreiheit unterscheiden, die die Rechtschaffenheit besitzt und sie noch bewahren kann; und eine andere, die der Rechtschaffenheit verlustig ist. Die sie besitzt, besitzt sie entweder trennbar oder untrennbar. Jene, die trennbar besessen wird, war die aller Engel, bevor die guten befestigt wurden und die bösen fielen; und sie ist noch Eigentum aller Menschen vor dem Tode, die die genannte Rechtschaffenheit besitzen. Die aber, die die Rechtschaffenheit

[1]) Ursache der Sünde war sonach das Sündigenwollen des bösen Engels.

untrennbar besitzt, ist die der auserwählten Engel und Menschen. Bei jener aber, die die Rechtschaffenheit entbehrt, entbehrt die eine sie wiedererlangbar, die andere unwiedererlangbar. Die sie wiedererlangbar entbehrt, ist nur die aller Menschen in diesem Leben, die sie entbehren, obschon viele sie nicht wiedererlangen. Die sie aber unwiedererlangbar entbehrt, ist die der verworfenen Menschen und Engel, aber der Engel nach dem Sturz, und der Menschen nach diesem Leben. Man beachte zu dieser Einteilung, daß Anselm stets von einer Wahlfreiheit, also einer wahren und eigentlichen, spricht; diese ist nach ihm auch dann noch vorhanden, wenn der Wille der Rechtschaffenheit verlustig gegangen und so ein Sklave der Sünde geworden ist; dieses sucht derselbe Dialog c. 3 und 11 nachzuweisen; vgl. die übrigen Kapitel und das unten S. 25 ff. zu Sagende.

§ 6. Definition der Wahlfreiheit.

Anselm hat aber die Willensfreiheit nicht nur gelehrt, sondern sie auch zu definieren und namentlich zu verteidigen gesucht. Behandeln wir zunächst die Definition der Wahlfreiheit. Ihr ist hauptsächlich der *Dialogus de libero arbitrio* gewidmet, der eine Vorarbeit zu den schwierigen Fragen über den Willen in dem Traktat *De concordia etc.* bilden sollte. Kapitel 1 des vorgenannten Dialogus zeigt, daß die Definition der Wahlfreiheit als der ‚Fähigkeit zu sündigen‘ nicht richtig ist; Kapitel 3 bringt die von Anselm gewollte Definition. Die Wahlfreiheit könne nicht die Fähigkeit zu sündigen sein; denn sonst würde Gott und würden die Engel, die nicht sündigen können, keinen freien Willen besitzen. Die wahre Freiheit besteht vielmehr darin, daß man die Rechtschaffenheit nicht verlieren kann. Diese Freiheit ist weit mehr Freiheit zu nennen als jene Möglichkeit, sündigen zu können: diese ist vielmehr ein Abbruch an der wahren Freiheit. Hier setzt sich Anselm wahrscheinlich in Gegensatz zu einer Definition, die seiner Zeit üblich war, nämlich der, daß die Wahlfreiheit die Fähigkeit zu sündigen sei. Auch Honorius Augustodunensis hat diese Definition im ursprünglichen Text seines *Inevitabile*.

So richtig die Zurückweisung dieser Definition ist, so wenig dürfte Anselm mit seiner eigenen Definition unseren Beifall finden können. Schon Stöckl hat sie in einer eigenen Abhandlung

über die Anselmische Willenstheorie bestritten [1]) und auch Domet de Vorges [2]) hat sie nicht anerkannt. Anselm bestimmt die Wahlfreiheit als „die Fähigkeit, die Rechtschaffenheit des Willens um der Rechtschaffenheit willen zu bewahren" (libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem: *l. c.* c. 3 und 13). Er geht in c. 3 wie folgt vor. Schüler: Wie konnten die Stammeltern, nachdem sie durch den Sündenfall Knechte der Sünde geworden waren, noch einen freien Willen bewahren? Lehrer: Obschon sie sich der Sünde unterworfen hatten, so konnten sie die natürliche Willensfreiheit (d. i. die ihnen mit ihrer vernünftigen Naturanlage gegebene Freiheit; s. *De Conc.* q. III. c. 11 und oben) doch in sich nicht vernichten. Aber dieses konnten sie machen, daß sie schon nicht ohne eine andere Gnade, als jene war, die sie vorher hatten, jene Freiheit gebrauchen konnten. Schüler: Ich glaube es, möchte es aber auch einsehen. Lehrer: Betrachten wir zuerst, welche Willensfreiheit sie vor der Sünde hatten, wenn es wahr ist, daß sie einen freien Willen hatten. Wozu scheinen sie den freien Willen gehabt zu haben? Etwa um zu erreichen, was sie wollten; oder um zu wollen, was sie mußten, und was zu wollen ihnen nützte? Sch.: Um zu wollen, was sie mußten, und was ihnen zu wollen nützte. L.: Also um der Rechtschaffenheit des Willens willen hatten sie die Willensfreiheit; so lange sie nämlich wollten, was sie mußten, hatten sie die Rechtschaffenheit des Willens. Sch.: So ist es. L.: Noch ist es zweifelhaft, wenn es heißt, daß sie die Freiheit hatten zur Rechtschaffenheit des Willens, wenn nicht etwas hinzugefügt würde. Ich frage daher, auf welche Weise besaßen sie die Rechtschaffenheit des Willens: etwa um sie ohne einen Geber zu erlangen, wann sie sie noch nicht besaßen; oder um die anzunehmen, die sie noch nicht hatten, wenn sie ihnen zum Besitz gegeben wurde; oder um die zu verlassen, die sie empfangen hatten, und die verlassene dann aus eigener Kraft wieder aufzunehmen; oder um die empfangene zu bewahren? Sch.: Die Rechtschaffenheit ohne einen Geber zu ergreifen, dazu glaube ich nicht, daß sie die Freiheit besaßen; da sie nämlich nichts haben konnten, was sie nicht empfangen hatten. Um aber ohne einen Geber sie anzunehmen, die sie noch

[1]) Enthalten in: *Index lectionum*, Monasterii Guestph. Sommer-Semester 1871.
[2]) *Saint Anselme.* Paris 1901.

nicht hatten, dazu darf man nicht sagen, daß sie die Freiheit hatten; weil man nicht glauben darf, daß sie ohne einen rechten Willen erschaffen seien, obschon man nicht leugnen kann, daß sie die Freiheit besaßen, dieselbe Rechtschaffenheit wieder in Empfang zu nehmen, wenn sie sie verließen und sie ihnen vom ersten Geschenkgeber selbst zurückgegeben wurde: was wir oft bei den Menschen sehen, die von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit durch die übernatürliche Gnade zurückgeführt werden. L.: Es ist wahr, was du sagst, daß sie die verlorene Rechtschaffenheit wiederempfangen konnten, wenn sie zurückgegeben wurde; wir fragen aber nach jener Freiheit, die sie hatten, bevor sie sündigten, nicht aber nach jener (Willensfreiheit), die ein jeder besäße, wenn er niemals die Wahrheit verlassen hätte. Sch.: Ich will daher fortfahren und auf das antworten, was noch erübrigt. Daß sie die Freiheit gehabt hätten, genannte Rechtschaffenheit zu verlassen, ist nicht richtig; denn die Rechtschaffenheit zu verlassen ist Sünde, und du hast oben (c. 1 des Dialogs) gezeigt, daß die Fähigkeit zu sündigen weder die Freiheit noch ein Teil der Freiheit sei. Um die durch ihre eigene Schuld verlassene Rechtschaffenheit wieder aufzunehmen, dazu empfingen sie die Freiheit nicht, da ihnen die Freiheit dazu gegeben wurde, daß sie niemals verlassen würde. Denn eben diese Fähigkeit, die Verlassene wieder aufzunehmen, würde Nachlässigkeit erzeugen, die Erhaltene zu bewahren. Darum bleibt übrig, daß die Willensfreiheit der vernünftigen Natur gegeben wurde, die empfangene Rechtschaffenheit des Willens zu bewahren. L.: Gut hast du auf das Gefragte geantwortet. Aber noch müssen wir betrachten, warum die vernünftige Natur jene Rechtschaffenheit bewahren muß: etwa wegen der Rechtschaffenheit selbst oder eines andern wegen? Sch.: Wenn nicht dazu jene Freiheit der Natur gegeben worden wäre, um die Rechtschaffenheit des Willens um der Rechtschaffenheit selbst willen zu bewahren, so vermöchte sie nichts zur Gerechtigkeit; da ja feststeht, daß die Gerechtigkeit die um ihrer selbst willen bewahrte Rechtschaffenheit ist: wir glauben aber, daß die Willensfreiheit zur Gerechtigkeit nütze. Darum ist unzweifelhaft zu versichern, daß die vernünftige Natur sie (die Willensfreiheit) nur empfangen hat, um die Rechtschaffenheit des Willens der Recht-

schaffenheit wegen zu bewahren. L.: Also da jede Freiheit eine Fähigkeit ist, so ist jene Willensfreiheit die Fähigkeit, die Rechtschaffenheit des Willens um der Rechtschaffenheit selber willen zu bewahren. Sch.: Es kann nicht anders sein. — Wir sehen aus Vorstehendem, woher Anselm seine Definition der Willensfreiheit nimmt: er gewinnt sie durch Betrachtung jener Willensfreiheit, die der Mensch im Zustande der urständigen Gerechtigkeit besaß. Hier war der Mensch im Besitz der Gerechtigkeit, und ihr gegenüber hatte er die Aufgabe erhalten, sie mit freiem Willen zu bewahren. Was Anselm in bezug auf die Erlangung oder Wiedererlangung der Rechtschaffenheit ausführt, ist ohne Zweifel richtig; aber die Aufnahme des Begriffes der Rechtschaffenheit macht die Definition, wie wir noch zu zeigen haben, zu eng. — Noch einmal verbreitet sich Anselm über seine Definition im 13. Kapitel desselben Dialogs. Er sucht gegen einen Einwurf des Schülers festzustellen, daß seiner Definition nichts mangele, daß sie vielmehr vollkommen sei nach Gattung und Artunterschieden (ex genere et differentiis). Fähigkeit (potestas) ist nach ihm die Gattung der Freiheit [1]). Was aber weiter hinzugefügt wird, die Wahlfreiheit

[1]) Wohl mit Rücksicht auf die hier genannte potestas entwickelt Anselm im *Liber de voluntate*, was unter einer Fähigkeit überhaupt verstanden werden müsse. Der betreffende Passus erscheint uns wie ein Versuch Anselms, sich den Begriff der potestas allseitig klar zu machen. Er definiert die Fähigkeit „als das Geeignetsein, etwas zu tun“ (potestas est aptitudo ad faciendum). Inhalt des facere ist jedes Beliebige, was man tun kann (vgl. die hier genannten sechs Arten des facere esse bzw. facere non esse bei dem Willensgebrauch, oben S. 7—9). Die aptitudo ad faciendum sei nicht zu verwechseln mit der aptitudo faciendi, z. B. dem „geeignet, passend, schön schreiben“ (gleich: apte scribit). Denn letzteres sei bloß eine Folge der aptitudo ad faciendum: deswegen nur wird schön geschrieben, weil die Fähigkeit zum Schönschreiben vorangeht; nicht aber folgt daraus, daß schön geschrieben wird, auch umgekehrt die Fähigkeit, schön zu schreiben. Auch ist die aptitudo ad faciendum zu unterscheiden von allem, was nicht ein facere ist: z. B. es kann etwas geeignet sein für einen Körper, ein Kleid; das ist aber etwas ganz anderes als: fähig sein, etwas zu tun. Durch den Ausdruck aptitudo endlich wird alles ausgeschlossen, was nicht aptitudo ist. Diese Definition (von der potestas) knüpfte an die Tätigkeit an, die hier geschieht („secundum usum“), nicht aber an den Besitzer (der Fähigkeit) (secundum proprietatem), dem diese Tätigkeit eignet, so daß diese Definition sowohl auf den angewandt werden kann, der die Tätigkeit ausübt, als auch auf das, an dem sie ausgeübt wird; z. B. der Mensch kann einen Baum umhacken, weil er die Fähigkeit dazu besitzt; und der Baum kann umgehackt werden, weil er die Fähigkeit dazu besitzt.

sei die potestas servandi, so wird dadurch die Wahlfreiheit von jeder potestas unterschieden, die nicht eine potestas servandi ist, wie z. B. die Fähigkeit zu lachen, oder zu gehen. Indem wir aber hinzufügen, sie sei die Fähigkeit, die Rechtschaffenheit (rectitudo) zu bewahren, sondern wir sie dadurch von der Fähigkeit, Gold zu bewahren oder etwas anderes, was nicht die Rechtschaffenheit ist. Durch den Zusatz aber: die Rechtschaffenheit des Willens (voluntatis), wird sie unterschieden von der Fähigkeit, die rechte Verfassung anderer Dinge, z. B. die Geradheit eines Stockes oder eines Lehrsatzes, zu wahren. Dadurch aber, daß weiter gesagt ist: wegen der Rechtschaffenheit selbst (propter ipsam rectitudinem), wird sie von der Fähigkeit unterschieden, die Rechtschaffenheit um eines anderen Dinges willen zu bewahren; so wenn sie bewahrt wird Geldes wegen, oder natürlicherweise. Denn es bewahrt der Hund von Natur die Rechtschaffenheit des Willens, wenn er seine Jungen liebt, oder seinen Herrn, der ihm Gutes tut [1]). Da also diese Definition nichts enthält, was nicht notwendig wäre, um die Freiheit des Urteils des vernünftigen Willens einzuschließen, und was nicht alles andere ausschlösse, so wird jene hinreichend in ihr eingeschlossen und alles andere ausgeschlossen; daher ist jene Definition weder zu weit noch der Ergänzung bedürftig.

§ 7. Kritik dieser Definition.

Ein Zweifaches ist nun an dieser Definition charakteristisch, und beides wird von Stöckl und Domet de Vorges mit Recht hervorgehoben: 1. sie läßt, so wie sie vorliegt, nicht das eigentliche, übrigens von Anselm klar gelehrte Wesen der Wahlfreiheit erkennen, das nämlich in der Fähigkeit des Willens besteht, ungenötigt von jedem Zwang, aus sich heraus, sich zu entscheiden, wofür er will; 2. sie hebt in allzu beschränkender Weise die hauptsächlichste Zweckbestimmung des Geschenkes der Willensfreiheit hervor. Anselm sagt nämlich, der Wille sei die Fähigkeit, die (übernatürliche) Gerechtigkeit zu wahren. Dadurch erscheint es dem Wortlaut nach ausgeschlossen, daß der Wille die Fähigkeit sei, auch etwas

[1]) Dasselbe lehrt *Dial. de veritate* c. 12: Gerecht ist nur derjenige, der die Rechtschaffenheit aus keinem anderen Grunde als um der Rechtschaffenheit willen bewahrt. Wer sie aber eines Zwanges oder Lohnes wegen will, der bewahrt sie nicht um ihrer selbst willen, sondern um eines anderen Dinges willen.

anderes als die übernatürliche Gerechtigkeit und Heiligkeit zu wollen. Eine genügende Weite der Definition muß auch diese Möglichkeit in sich aufnehmen, zumal Anselm, wie wir oben, namentlich S. 12 und 13, sahen, der Willensfreiheit wirklich diese Ausdehnung gibt. Anselm geht sogar noch einen Schritt weiter: die Freiheit ist nach ihm die Wahlfreiheit, die der Wille speziell im Stand der übernatürlichen Gerechtigkeit, der Gnade, besitzt. Er definiert also die sogenannte sittliche Freiheit. Nur so läßt sich die Art und Weise verstehen, wie er die Wahlfreiheit im Stand der Ungnade behandelt. *Dial. de lib. arb.* c. 3 sagt er: „Allerdings kann man nicht leugnen, daß die Stammeltern die Freiheit besaßen, die Rechtschaffenheit wiederzuerlangen, falls sie diese verließen, falls sie ihnen nämlich von ihrem ersten Geschenkgeber zurückerstattet wurde" (s. o.). Zurückerstattet werden soll hier die Freiheit, die sie vor dem Sündenfall besaßen, nämlich die Freiheit, (übernatürlich) Gutes zu tun. Also auch hier, wo Anselm hinsichtlich des Zustandes der Ungnade spricht, denkt er an die sittliche Freiheit, nicht an die sogenannte metaphysische Freiheit, d. i. die oben beschriebene Wahlfreiheit. Daß er diese metaphysische Freiheit darum aber doch kennt, zeigte uns dasselbe 3. Kapitel, wo es hieß (oben S. 21): „Obschon sie sich der Sünde unterworfen hatten, so konnten sie doch die natürliche Willensfreiheit in sich nicht vernichten." Ähnliches sehen wir wieder *l. c.* c. 11: „Wenn du genau unterscheidest, so ist der Mensch (im Zustand der Ungnade) sowohl geknechtet als auch frei. Niemals ist es nämlich in seiner Macht, die Rechtschaffenheit (aus eigenen Kräften) wiederzuerlangen, wenn er sie nicht besitzt; aber immer ist es in seiner Macht (und ist er sonach frei), sie zu bewahren, wenn er sie hat. Dadurch nämlich, daß er nicht mehr von der Sünde sich abwenden kann, ist er Sklave; und dadurch, daß er von der Rechtschaffenheit nicht abgewendet werden kann, ist er frei . . . Denn immer ist er von Natur aus (naturaliter) frei, die Rechtschaffenheit zu bewahren, wenn er sie besitzt, auch wenn er sie (die Rechtschaffenheit) nicht besitzt, um sie bewahren zu können." Hier zeigt sich wieder, daß Anselm die metaphysische Freiheit kennt; der Wille ist frei, denn er kann von der Rechtschaffenheit nicht abgewendet werden; aber auch wieder, daß er

nur an die Freiheit speziell der sittlichen Betätigung denkt; und hier zeigt sich auch eine übele Konsequenz seiner Definition: er muß sagen, daß der Wille frei sei, die Rechtschaffenheit zu bewahren, auch wenn er die Rechtschaffenheit nicht besitzt, so daß er sie bewahren könnte. Das ist ja unmöglich. Dann muß aber der Fehler eben in der zu engen Auffassung des Begriffes der Wahlfreiheit liegen. Wenn darum Anselm auch mit Glück die Falschheit jener anderen Definition der Wahlfreiheit aufzeigt, so ist er doch in seiner eigenen nicht glücklicher gewesen.

Der Grund, der Anselm zu jener allzu engen Definition veranlaßte, ist leicht ersichtlich. Wie wir aus *De Conc.* q. I. c. 6 bereits wissen, stand für Anselm die übernatürliche Bestimmung des Willensgeschenkes an die Menschen so sehr im Vordergrund, daß ihm daneben jede andere Verwendung des Willens als ungenügend erschien.

III.

Begründung der Wahlfreiheit.

§ 1. Gegenstand der Beweise Anselms.

Anselms Begründung der Wahlfreiheit bietet keinen Beweis für ihr Vorhandensein, sondern Beweise ihrer unbehinderten Tätigkeit.

Endlich hat Anselm die Wahlfreiheit zu verteidigen gesucht, und hierin betrachtete er seine Hauptaufgabe. Anselm hat es sich nun nicht zur Aufgabe gesetzt, die Willensfreiheit nachzuweisen aus den Zeugnissen des Bewußtseins und der Überzeugung der Menschheit, oder als eine notwendige Folge der Vernünftigkeit usw., oder auch theologisch aus der übernatürlichen Offenbarung. Zwar führt er *De Conc.* q. III. c. 1 und namentlich *ebd.* c. 5 Zeugnisse aus der Offenbarung für die Willensfreiheit an. Sein Zweck ist aber hier nicht, die Tatsache der Willensfreiheit nachzuweisen, sondern ihre durch die Schrift bezeugte Vereinbarkeit mit der Gnade. Ein Beweis für die Willensfreiheit liegt ihm offensichtlich auch darum fern, weil ihre Tatsache in allen seinen Ausführungen als offenkundig vorausgesetzt wird. So fragt er *Dial. de lib. arb.* c. 5 durch den Schüler: „Inwiefern ist der Wille frei, da er doch wider Willen unter dem Zwang der Versuchung die Rechtschaffenheit verläßt?" Hierauf erwidert der Lehrer: „Niemand verläßt die Rechtschaffenheit außer durch Wollen. Wenn man also einen, der nicht will, bezeichnet als einen, dem etwas wider Willen ist, so muß man sagen: Nie-

mand verläßt die Rechtschaffenheit wider Willen; denn der Mensch kann wider Willen gebunden werden, weil er nicht wollend gebunden werden kann; er kann wider Willen gequält werden, weil er nicht wollend gequält werden kann; aber wollen kann er nicht wider Willen, weil er nicht wollen kann als ein Nichtwollender: denn ein jeder, der will, will eben dies sein Wollen." Hier ist Voraussetzung, daß der Wille wahlfrei sei und daher durch nichts in dieser seiner Wahlfreiheit gehindert werden kann. Wenn er nun seine Wahlfreiheit betätigt und sich für etwas entscheidet, dann kann er nicht etwas anderes wollen, denn dies wäre ein Verstoß gegen den Satz vom Widerspruch. Der Mensch kann wider Willen gebunden werden, weil nur das eine von seinem Willen abhängig ist, nämlich daß er nicht gebunden sein will; das Gebundenwerden aber zu verhindern steht nicht in seiner Gewalt. Ebenso kann er wider Willen gequält werden, weil nur sein Widerwille dagegen in seiner Gewalt ist, nicht aber das Quälen zu verhindern. Wider Willen kann er aber nicht anders wollen; denn hier steht beides in seiner Gewalt, da er allein ja hier wirkend ist: er würde dann etwas wollen und gleichzeitig dasselbe nicht wollen, und dies ist unmöglich (wegen des Satzes vom Widerspruch, was Anselm freilich nicht ausdrücklich sagt). Man dürfte hieraus ersehen, daß Anselm die Wahlfreiheit keineswegs beweist, sondern vielmehr unter Voraussetzung derselben die Unmöglichkeit nachweist, daß der Wille zu einer Entscheidung genötigt werden könne. Ebenso wird *Dial. de lib. arb.* c. 5 einfach die Tatsache der Wahlfreiheit behauptet: „Beim Pferde unterwirft sich nicht der Wille der sinnlichen Begier, sondern er ist ihr von Natur unterworfen, unterliegt ihr mit Notwendigkeit; der Mensch aber gibt, wenn er sündigt, seine Einwilligung weder von Natur noch notwendig, sondern offenbar aus sich selbst." Der Versuch eines Nachweises dieser Wahlfreiheit findet sich bei Anselm nicht. Dafür nimmt aber die Widerlegung von Einwänden gegen die behauptete Wahlfreiheit den breitesten Raum ein. Anselm zeigt allemal, daß der Einwand für die von ihm angenommene Wahlfreiheit keine Schwierigkeit bedeutet, weil er hinfällig ist. Wir versuchen diese Beweisgänge, deren sich zwölf zählen lassen, im folgenden nach ihrer Reihenfolge im *Dial. de lib. arb.* und darnach in dem Traktat *De Conc. etc.* darzustellen.

§ 2. Widerlegung der gegen die Wahlfreiheit erhobenen Schwierigkeiten.

a) Der Wille scheint unter dem Zwang der Versuchung wider Willen die Rechtschaffenheit zu verlassen.

Eine Reihe von Einwänden bringt der *Dial. de lib. arb.* c. 5. Als Thema gibt Anselm im Titel des Kapitels an: daß keine Versuchung jemand wider seinen Willen zu sündigen zwinge. Anselm zeigt hier, wie wir schon eben (S. 26 u. 27) ausführten, daß der Wille nicht zur Sünde genötigt werden kann, weil er nicht wider Willen wollen kann. Ergänzend tritt am Schluß des Kapitels die Bemerkung hinzu, inwiefern man vom Willen sagen könne, er werde von der Versuchung besiegt: wenn der Wille der Versuchung nachgibt, so wird er doch nicht von ihr besiegt, sondern er unterwirft sich ihr freiwillig. Wenn man daher sagt, er werde von der Versuchung besiegt, so sagt man das nur uneigentlich [1]).

b) Jemand lügt wider Willen und soll doch frei sein.

Eine andere Schwierigkeit im 5. Kapitel kommt von der vom Schüler nicht beachteten Unterscheidung des velle propter se und velle propter aliud. Jemand ist vor die Wahl gestellt, zu lügen oder zu sterben. Er lügt wider Willen, da er nur lügt, um dem Tode zu entgehen; sonst würde er nicht lügen. Der Schüler fragt: Wie paßt da noch die Definition der Wahlfreiheit, wonach der Wille nicht wider Willen, sondern freiwillig lügt? Der Lehrer macht ihn darauf aufmerksam, daß der Mensch in diesem Falle wider Willen und doch auch wieder freiwillig lüge. Wider Willen, weil er nämlich an sich (velle aliquid propter se) nicht lügen wolle; er will die Lüge an sich nicht, weil er aus einem anderen Grund (velle aliquid propter aliud) lüge; er will die Lüge aus einem andern Grund, nämlich um sein Leben zu retten. Und nur von letzterem Willen sei hier die Rede. Das Sophisma beruht also auf der vom Schüler nicht beachteten Unterscheidung des voluntarium propter se und des voluntarium propter aliud. — Anselm berührt diese Unterscheidung wieder im *Liber de voluntate*, wo er den Willensgebrauch, die ‚voluntas usus', wie wir bereits sahen, in eine ‚voluntas in se' bzw. ‚propter aliud' einteilt.

[1]) Vergleiche auch *l. c.* c. 8: Man sagt vom Teufel oder von der Versuchung, daß sie den Willen besiegen; denn wenn diese nicht etwas versprächen oder wegzunehmen drohten, so würde der Wille keineswegs sündigen.

c) Ob bei demjenigen die Freiheit aufgehoben ist, der vor die unbedingte Wahl gestellt wird, den Tod zu erleiden oder zu lügen.

Die beiden folgenden Einwürfe in c. 5 gegen die Wahlfreiheit, die der Magister selbst aufwirft, sind ernsterer Art als der letztangeführte. Befindet sich nicht der in einer Zwangslage, der vor die unbedingte Wahl gestellt wird, den Tod zu erleiden oder zu lügen? Der Magister löst den Einwand wie folgt: obschon eines von beiden nötig ist, nämlich entweder daß jener getötet werde, oder daß er lüge, so ist es doch nicht nötig, daß er getötet werde, weil er ja lügen und so dem Tode entgehen kann, und auch nicht, daß er gerade lüge, weil er ja sich töten lassen und so der Lüge entgehen kann. Denn keines jener beiden Stücke ist mit Notwendigkeit bestimmt, weil beides in der Macht des Menschen ist. Wennschon er daher wider Willen in die Lage versetzt ist, zu lügen oder sich töten lassen zu müssen, so folgt daraus doch nicht, daß er wider Willen lüge oder getötet werde. — Dieselbe Frage behandelt und löst in gleicher Weise *De Conc.* q. I. c. 6. Schärfer kann die Freiheit von jedem Zwang wohl nicht hervorgehoben werden als es hier geschicht. Wir haben diese Stelle bereits angeführt. Anselm begreift hier unter Wahlfreiheit die Fähigkeit der Selbstbestimmung; diese wird nicht dadurch aufgehoben, daß der Akt der Wahl durch den Drang der Umstände herbeigeführt werden kann; denn der Wille behält auch so noch immer die Fähigkeit, die Art der Entscheidung zu bestimmen, zu lügen oder Wahrheit zu üben. Somit zeigt Anselm auch hier, daß der Zwang die Wahlfreiheit nicht aufheben kann.

d) Wie kann man wider Willen und doch freiwillig lügen?

Es gebe aber, und hiermit führt der Magister die weitere Schwierigkeit an, noch eine andere und landläufige Redeweise (ratio), derzufolge man von jemand sagt, er tue etwas wider Willen, ohne es zu wollen, aus Notwendigkeit, wo er es doch mit (freiem) Willen tut. Denn was wir nur schwer tun können und daher nicht tun, von dem sagen wir, daß wir es nicht tun könnten, und es aus Notwendigkeit, wider Willen, unterließen. So sagt man auch wohl von einem, der lügt, um nicht sterben zu müssen, er lüge wider Willen, nicht wollend, aus Notwendigkeit. Aber, so widerlegt das nun der Meister kurz, wie man von einem, der lügt, um sein Leben zu retten, im uneigentlichen Sinne sagt, er lüge wider

Willen (ein involuntarium secundum quid), da er ja wollend lügt (voluntarium in se), so sagt man auch hier in nicht eigentlichem (also in übertragenem) Sinne, jemand lüge wider Willen, da er ja mit Willen will. Denn wie er, wenn er lügt, eben dieses Lügen will, so auch, wenn er lügen will, will er eben dieses sein Wollen. Anselm will sagen: die Lüge besteht in einem Willensakt; da also die Lüge ein Willensakt ist, so ist der Lügner offenbar mit freiem Willen tätig und es kann nicht die Rede davon sein, daß er unfreiwillig, wider Willen, notwendig, die Lüge will. Aber freilich, in uneigentlichem Sinne sage man wohl, daß jemand wider Willen sündige, weil er nämlich unter dem Drang großer Schwierigkeit sündigt. So zeigt Anselm, daß die hier aufgeworfene Schwierigkeit von einer landläufigen Redensart herrührt, aus der man nicht etwa auf wirkliche Aufhebung der Wahlfreiheit schließen darf. – Dieselbe Schwierigkeit behandelt *De Conc.* q. III. c. 1 und 10. Es ist vielleicht der Einwand der Libertiner, d. i. jener, die wegen ihrer vermeintlichen praktischen Erfahrung auf die mangelnde Wahlfreiheit schließen zu müssen glauben, oder vielmehr glauben, mit diesem Ausweg sich rechtfertigen zu können. Wir müssen annehmen, daß dieser Einwand damals häufiger war: denn Anselm führt ihn dreimal an (*Dial. de lib. arb.* c. 5 u. 6 und *De Conc.* q. III. c. 1 und 10); als Vertreter bezeichnet er allerdings *De Conc.* q. III. c. 10 nur „quidam", einige. Aber zu weit gehen dürfte, was Domet de Vorges meint, es sei dies der allgemein behandelte Fall gewesen (le cas général) und Anselm habe außer diesem Fall keine falschen Systeme zu widerlegen brauchen. Zu letzterer Behauptung möchten wir auf die eben hier von uns zu behandelnden doch nicht wenigen Fragen und Schwierigkeiten verweisen, die aufgeworfen wurden. Die Äußerung Domet de Vorges ist um so unverständlicher, als er selbst noch von den Schwierigkeiten hinsichtlich des Vorherwissens und der Vorherbestimmung handelt. Oder sind das keine philosophisch zu bewertenden Probleme, sondern rein praktische Fragen, die man daher auch rein praktisch löst [1])?

[1]) *l. c.* 199: On cherche à lui [libertin] inspirer le courage et la vraie volonté du bien.

Der Schüler bringt nun einen letzten Einwurf, den wir noch aus dem 5. Kapitel zu erörtern haben und in anderem Zusammenhang bereits früher anführten (s. S. 27). Er beruht auf einer Verwechslung des voluntarium mit dem voluntarium liberum. Er knüpft an jene Umschreibung der Willensfreiheit an, derzufolge sie die Fähigkeit sei, den Willen mit Willen zu etwas zu gebrauchen (non nolens, sed volens suum velle vult). Es zeigt sich an seinem Einwurf, daß der Schüler noch immer nicht so recht in das eigentliche Wesen der Willensfreiheit eingedrungen ist. Können wir nicht ähnlich sagen, so fragt er, der Wille des Pferdes sei frei, da es dem fleischlichen Trieb nicht anders als mit Willen (volens) dient? Es sei das nicht ähnlich, erwidert der Lehrer; denn beim Pferd unterwirft nicht der Wille sich selbst, sondern von Natur (naturaliter) unterworfen dient er immer mit Notwendigkeit dem Triebe des Fleisches. Der menschliche Wille aber ist nicht, wenigstens solange er im Stand der Rechtschaffenheit ist, mit Notwendigkeit dem Triebe unterworfen, dem er nicht unterworfen sein darf, noch kann er von dieser seiner rechten Verfassung durch irgend welche fremde Gewalt abgebracht werden; nur er selbst, der Wille, ist imstande, sich mit Willen (volens) dem Bösen zu unterwerfen; diese Einwilligung gibt er nicht von Natur (naturaliter), und auch nicht notwendig, wie das beim Pferd der Fall ist, sondern offenbar allein aus sich (ex se). Also der Schüler setzte voluntarium, wie es beim Tier ist, und voluntarium liberum, wie es beim vernünftigen Menschen ist, gleich, und kam so zu dem Schluß, es möchte auch das Pferd frei sein, natürlich um so einen philosophischen Einwand gegen die Wahlfreiheit zu haben; die Schwierigkeit löst sich durch die Anführung des Unterschieds von voluntarium und voluntarium liberum.

e) Ob die Annahme der menschlichen Wahlfreiheit auch die Annahme einer solchen beim Tier nötig mache.

Die vier hier nun folgenden Beweisgänge betreffen das gleichzeitige Beisammensein von Freiheit und Unfreiheit des Willens: „Wenn man annimmt, der Wille sei wahlfrei, wie kann man dann sagen, er sei nicht frei?" wird hier gefragt.

f) Wie man vom Willen gleichzeitig Freiheit und eine wahre Unfreiheit behaupten könne.

1. Den ersten hierauf bezüglichen Einwurf bringt das 2. Kapitel des öfters genannten Dialogs über den freien Willen. Dieses fragt: Wenn die Wahlfreiheit nicht die Fähigkeit zu sündigen ist, und wenn die Engel andererseits doch sün-

digten, sündigten sie dann nicht notwendig? Wir haben die Antwort schon oben S. 18 u. 19 in anderem Zusammenhang gegeben: es gibt zwischen der Alternative: völlige Freiheit und Unfreiheit noch ein drittes: eine Freiheit, sich selbst einem anderen zu unterwerfen und so in gewisser Hinsicht unfrei zu machen. So hebt denn genannte Unfreiheit (über sie Näheres unten) die Freiheit nicht auf, beide sind sehr wohl vereinbar.

2. Der zweite hierhin gehörige Einwurf findet sich in demselben Dialog c. 6. Wie kann denn der Wille, so fragt Anselm, gleichzeitig stark und schwach sein? Stark, weil ihn keine Versuchung überwinden kann; schwach, weil er der Versuchung unterliegt? Und er antwortet: Der Wille ist stark, weil er in der Tat unüberwindlich ist; er wird nur, in landläufiger Redensart, schwach genannt, weil die Versuchung ihn hart bedrängt, sodaß er nur mit vieler Mühe das Gute tun kann. Aber unmöglich wird ihm dieses nie; er ist zwar wider Willen bekriegbar (impugnare), aber nicht wider Willen besiegbar (expugnare).

3. Aber der Schüler gibt sich damit noch nicht zufrieden und erhebt einen weiteren, dritten Einwurf (*Dial. de lib. arb.* c. 7): Wie kann man denn sagen, daß der Wille stärker sei als die Versuchung, wo er von dieser doch besiegt wird? Dieser Einwurf scheint mit dem vorigen gleich zu sein, ist aber von ihm durchaus verschieden; denn das vorige Kapitel zeigte, daß der Wille zugleich stärker und schwächer als die Versuchung sei: er war schwächer nur in einem uneigentlichen Sinne. Hier aber wird gefragt: Ist der Wille, der als stärker bezeichnet wird, nicht eigentlich schwächer als die Versuchung? Anselm löst dem Schüler die Frage glücklich durch eine Unterscheidung beim Willen, die der Schüler nicht beachtet hatte, die Unterscheidung von voluntas instrumentum und voluntas actio (letztere gleich: voluntas usus, Willensgebrauch). „Wie ich sehe," sagt der Magister, „täuscht dich die Äquivokation des Wortes ‚Willen'. Wie man vom Gesicht äquivok reden kann, so auch vom Willen. Wir meinen nämlich mit Gesicht einmal das Instrument des Sehens selbst (instrumentum videndi), d. i. den Strahl, der durch die Augen hervorgeht, durch den wir das

Licht wahrnehmen und das, was im Licht sich befindet (also: die Sehkraft der Augen); und wir nennen Gesicht das Werk des Instrumentes selbst, wenn wir dasselbe gebrauchen, d. i. das Sehen (visio). Ebenso meint man mit dem Wort ‚Willen' einmal das Willensinstrument selbst (instrumentum volendi), das in der Seele ist und das wir dazu verwenden, um dieses oder das zu wollen, wie wir auch das Gesicht (visus) dazu verwenden, um Verschiedenes zu sehen; und ein andermal meint man mit dem gleichen Ausdruck den Gebrauch, den jenes Willensinstrument macht (usus eius voluntatis, quae est instrumentum volendi), wie man mit ‚visus' auch seinen Gebrauch bezeichnet." Der Wille, welcher hier durch seine Kraft tätig ist, ist allein die voluntas instrumentum; die voluntas usus aber besteht darin, daß diese voluntas instrumentum das Werk eines mehr oder weniger großen Widerstandes vollbringt; das macht nun Anselm an einem Beispiel klar. „Jemand hält einen Stier fest (wozu mehr Kraft gehört); aber einen Widder (wozu weniger Kraft gehört) läßt er fahren. Dieser ist beidemal gleich stark der voluntas instrumentum nach; er kann nicht überwunden werden, weder vom Stier noch vom Widder; aber er macht von dieser Widerstandskraft nicht beidemal den gleichen Gebrauch: größere Kraft wendet er nämlich beim Stier an als beim Widder. So ist denn die voluntas instrumentum stark, weil sie Stärke besitzt; die voluntas usus (die Anselm hier auch voluntas actio nennt) aber wird weniger stark genannt, weil sie weniger stark geschieht. So ist denn die voluntas instrumentum, schließt Anselm, als unüberwindlich zu bezeichnen, die voluntas usus (oder actio) aber als bald mehr, bald weniger stark (als die Versuchung), je nachdem sie mehr oder weniger stark geschieht." — Wir können die Anselmische Beweisführung kurz wie folgt zusammenfassen. Der Schüler hatte durch eine Äquivokation einen Fehler begangen. Er hatte die voluntas usus im Auge, als er meinte, der Wille sei weniger stark als die Versuchung, weil er von dieser besiegt wird; aber weil nicht diese das wollende Prinzip ist, sondern allein die voluntas instrumentum, darum kann man nicht sagen, daß der Wille unterliege. Die voluntas instrumentum ist ja keinesfalls schwächer als die Versuchung, indem sie wider ihren Willen nicht überwunden wird; sie unterwirft sich freiwillig der Versuchung,

wie wir bereits sahen. So hat Anselm die Schwierigkeit gelöst, wie der Wille stärker als die Versuchung sei, obschon er von ihr besiegt wird und so als schwächer erscheint.

Einen vierten Einwurf bietet Anselm in den c. 2 und 12. Hier beruht die Lösung der Schwierigkeit darin, daß das Hindernis eine potestas improprie dicta und daher ohne Wirkung ist. Der Schüler wirft c. 2 sein Bedenken wie folgt auf: Wenn der Mensch die Fähigkeit besitzt, sündigen zu können, kann man ihn denn dann noch frei nennen, muß man ihn nicht vielmehr als Knecht bezeichnen? Worauf der Meister entgegnet: Wer es in der Gewalt hat, nicht dienen zu brauchen, und wen kein anderer dazu zwingen kann, obschon er sich freiwillig dazu herablassen kann, ist, solange er nicht dienen will, unabhängig von jedem und braucht nicht zu dienen. So kann auch ein Reicher sich freiwillig zum Diener eines Armen machen; solange er das nicht tut, verliert er weder seine Freiheit noch ist der Arme sein Herr; oder wenn dieser Herr genannt wird, so sagt man das nur uneigentlich, weil ja das nicht in seiner, sondern in des andern (des Reichen) Macht liegt. So steht denn nichts im Wege, daß der Engel und der Mensch (vor der Sünde) frei waren und einen freien Willen hatten. — Betrachten wir nun noch denselben Einwurf, wie ihn Kapitel 12 desselben Dialogs bringt; nur daß es ihn anders löst. Muß man denjenigen, der im Stand der Rechtschaffenheit sich befindet, also im Stand der (sittlichen) Freiheit, nicht eigentlich unfrei nennen, da er ja diese Rechtschaffenheit und damit die Freiheit (durch jede schwere Sünde) verlieren kann? Anselm entgegnet darauf dem Schüler: Es ist das ungefähr dasselbe, als wenn du sagtest: Jemand kann die Sonne nicht sehen, weil, wenn sie fort wäre, er nicht machen könnte, daß sie da wäre, und er sie so nicht sehen könnte. Es ist hier gemeint jene uneigentliche vierte potestas, deren der Mensch in allem (und darum auch bei seiner Willensbetätigung) bedürftig ist, um etwas zu tun. Anselm versteht unter dieser uneigentlichen potestas, wie wir noch näher hören werden, jenes Mittel, das dem Menschen dadurch hilft, daß es ihn nicht hindert, etwas zu tun. Anselm wendet das nun zwar nicht ausdrücklich auf Obiges an, etwa indem er sagte: Mache nun von diesem die Anwendung auf jene Schwierigkeit,

und sie ist gelöst. Aber da diese Anwendung selbstverständlich gemacht werden soll, so lautet die Antwort: Wie die Möglichkeit, daß die Sonne abwesend wäre, obschon sie anwesend ist, nur ein uneigentliches Hindernis ist (dieses ist die vierte potestas), und so keinen Einfluß auf das menschliche Sehen hat, den Menschen im Sehen weder fördert noch hindert, so kann auch die bloße Möglichkeit, daß der Mensch einmal Knecht der Sünde wird, den Menschen in seiner Freiheit nicht behindern, ihn nicht zum Knechte machen. — Vergleicht man diesen und den vorherigen Einwurf miteinander, so sieht man ihre Identität: der Mensch scheint ein Knecht (der Sünde) zu sein, weil er fähig ist, die Rechtschaffenheit zu verlieren, sagt das 2. Kapitel, und das 12. ebenso; sie lösen aber den Einwurf verschieden: das 2. Kapitel widerlegt ihn durch den Nachweis, daß der Wille frei ist und sich nur uneigentlich zum Knechte machen kann; das 12. Kapitel durch den Nachweis, daß die Knechtschaft eine uneigentliche sei und daher sehr wohl der Wille frei sei. Beide Beweise sind eine Umkehrung voneinander.

Anselm verteidigt die Wahlfreiheit noch gegen zwei weitere einander ähnlich geartete Schwierigkeiten, gegen jene nämlich, die im Vorherwissen und in der Vorherbestimmung zu liegen scheinen. Diese Schwierigkeiten werden in den zwei ersten Quästionen der *Concordia* erörtert.

g) Die Wahlfreiheit ist nicht durch das Vorherwissen Gottes aufgehoben.

Prüfen wir zuerst das Vorherwissen in seinem Verhältnis zur Freiheit. — Die fünf ersten Kapitel der ersten Quästion beschäftigen sich eingehend mit der Frage, ob die Freiheit des Menschen nicht durch das göttliche Vorherwissen gefährdet werde, während die zwei letzten Kapitel hier nicht in Betracht kommen. Das 1. Kapitel und damit zugleich die Schrift *„De Concordia etc.“* beginnt mit der Fragestellung: Vorherwissen und Willensfreiheit scheinen sich zu widersprechen, da das, was Gott voraussieht, notwendig geschehen muß, das aber, was mit freiem Willen geschieht, nicht mit Notwendigkeit geschieht. Wenn sie sich aber widersprechen, so ist es unmöglich, daß es ein Vorherwissen gibt, das alles voraussieht, und daß etwas mit freiem Willen geschehe. Ist dieses richtig? Anselm zeigt das Gegenteil in folgender hypothetischen Beweisführung. *(Maior:)* Vorherwissen und Willensfreiheit

stimmen nicht überein, wenn dieser behaupteten Übereinstimmung etwas Unmögliches zu Grunde liegt. *(Minor:)* Nun aber liegt ihr nichts Unmögliches zu Grunde. Das Wissen Gottes ist nämlich (wie wir heute sagen würden) lediglich ein historisch-referierendes. Man hat sich das so zu denken: Es geschieht etwas ohne Notwendigkeit, d. i. mit Wahlfreiheit, und eben dies weiß Gott vorher. . . Es liegt also sehr wohl etwas Mögliches zu Grunde. Dann aber ist der Schluß *(Conclusio):* Vorherwissen und Willensfreiheit widersprechen sich keineswegs. Aber ist nicht das Vorauswissen schuld an meiner Sünde, da es nicht verhindert, daß ich sündige? Hierauf antwortet Anselm: Gott sieht nicht die Sünde schlechtweg voraus, sondern sieht sie voraus, wie sie mit Freiheit geschieht. — Aber doch scheint noch immer eine Notwendigkeit, eine aliqua occulta vis zu sündigen vorzuliegen, da es so ja sicher einmal eintrifft, daß ich sündige. Auf diese Schwierigkeit antworten die beiden folgenden Kapitel 2 und 3. Sie bestätigen, daß eine Notwendigkeit zu sündigen, vorliegt, aber nicht eine eigentliche, nicht eine solche, die die Wahlfreiheit aufhebt. Es ist das, nach dem 2. Kapitel, dieselbe Notwendigkeit wie die, daß Gott unsterblich ist und nicht nicht unsterblich sein kann. Das Vorherwissen besagt nur, daß etwas sicher eintrifft, so wie es eintrifft (Denique si quis intellectum verbi proprie considerat, hoc ipso quod praesciri aliquid dicitur, futurum esse pronuntiatur); schärfer kann wohl das lediglich Historisch-Referierende beim Vorherwissen nicht ausgedrückt werden. Die Notwendigkeit des Dinges aber besagt nur, daß es nicht zugleich sein und nicht sein kann (non enim aliud significat haec necessitas, nisi quia quod erit non poterit simul non esse). Damit ist nicht etwa gemeint, daß z. B. ein Holzstück, das jetzt weiß ist, nie schwarz sein kann; sondern daß ein weißes Holzstück nie anders als weiß sein kann [1]). So ist es also auch nicht notwendig, daß etwas zukünftig geschieht; aber alles Zukünftige, das Gott voraussieht, muß notwendig zukünftig geschehen. Es ist das also eine uneigentliche Notwendigkeit, welche auf der Voraussetzung fußt, daß ein Ding so ist, wie es ist (necessitas, quae sequitur rei positionem), und nicht eine solche, die das Ding vorher nötigt (quae

[1]) Es ist der Unterschied des *sensus compositus* und *sensus divisus*, wie die Scholastik im Anschluß an Aristoteles *Soph. el.* 4, p. 166 a 22—38 (σύνθεσις, διαίρεσις) sich ausdrückt.

praecedit sc. rei positionem). — Dies wendet nun das 3. Kapitel auf obige Freihandlungen an. Zunächst wird hier jene eben genannte uneigentliche Notwendigkeit mit ‚necessitas sequens' bezeichnet (vgl. *Cur Deus homo* l. II. c. 18), weil sie nämlich die Folge davon ist, daß das Ding nicht zugleich sein und nicht sein kann. Hiervon wird die ‚necessitas praecedens' unterschieden, d. i. (wie schon in c. 2 angedeutet wird) die Notwendigkeit der unfreien Dinge, z. B. die Notwendigkeit, daß die Sonne morgen aufgeht (infolge nötigender physikalischer Gesetze) [1]. Letztere Art von Notwendigkeit fehlt bei den in Rede stehenden Freihandlungen, bei denen allein von der necessitas sequens die Rede sein kann. So treffen also gewiß irgend ein vorausgesehener (freiwilliger) Aufstand und ein (physikalisch-notwendiger) Sonnenaufgang beide notwendig ein; aber der Aufstand, der nicht notwendig ist (zu ergänzen: necessitate praecedente), ist notwendig im Sinne einer necessitas sequens; der Sonnenaufgang aber ist auf beiderlei Arten notwendig, mit necessitas praecedens, die bewirkt, daß etwas ist, weil er nämlich mit (physikalischer) Notwendigkeit eintrifft; und mit necessitas sequens, welche nicht zu etwas zwingt, da er nicht eintreffen und auch nicht eintreffen kann. So sieht also Gott gewiß voraus, daß etwas (die Freihandlungen) mit jener uneigentlichen Notwendigkeit eintrifft: aber nicht ist alles, was er voraussieht (die Freihandlungen), notwendig (im Sinne der necessitas praecedens), sondern einiges sieht er voraus, daß es infolge der freien Willensentscheidung eines vernünftigen Geschöpfes zukünftig geschehen wird. — So hat Anselm den Beweis des 1. Kapitels, daß nämlich das Vorauswissen als lediglich Referierendes die Wahlfreiheit nicht behindern könne, eingehend ausgeführt. Diese Ausführungen sind die dankenswerte Auseinanderlegung dessen, was die beiden Beweise des 1. Kapitels knapp und lapidarisch bieten. — Noch zeigt Anselm im selben (3.) Kapitel, wie man doch noch von (zwei) weiteren Notwendigkeiten sprechen könne; auch diese sind nur uneigentliche Arten von Notwendigkeit. Wie

[1] Wohl auch *Cur Deus nomo* l. II. c. 18 (*P. L.* 158, 42): Est namque necessitas praecedens, quae causa est ut res sit; et est necessitas sequens, quam res facit . . . ubicunque est praecedens necessitas, est et sequens; non autem ubi sequens, ibi statim est praecedens (was mit Rücksicht auf die Wahlfreiheit gesagt ist; hier gibt es ja eine necessitas sequens, aber keine necessitas praecedens). Von der necessitas sequens spricht schon Aristoteles.

nämlich zwar nicht notwendig ist, daß Gott etwas will, aber doch notwendig ist das, was Gott will (die Wirkung des Willens, das Gewollte), so ist es auch in vielen Dingen nicht [1]) notwendig, daß der Mensch etwas will; aber es ist notwendig, daß das, was der Mensch will, auch eintritt, (wenigstens) in den Dingen, die Gott so dem menschlichen Willen unterworfen hat, daß sie eintreten, wenn er sie will, und nicht eintreten, wenn er sie nicht will. So ist es beispielsweise wahr, daß das Werk der Sünde notwendig ist, die der Mensch begehen will (als Folge des sündigen Willensaktes), wennschon der Mensch zur Sünde nicht genötigt ist. Da er nämlich zum Wollen nicht genötigt werden kann, so kann er auch nicht zur Sünde gezwungen werden; wenn er aber die Sünde begehen will, so sündigt er notwendig, da Gott es angeordnet hat, daß er das auch ganz sicher vollbringen könne, was er vollbringen will, wenn er es vollbringen will. So ist denn das Werk der Sünde einmal (in seiner Ursache) freiwillig, weil der Mensch sie ganz von selbst, aus freien Stücken, will; sie ist in einem zweifachen (uneigentlichen) Sinne notwendig (opus bifariam necessarium), insofern der Wille dieses Werk durch sein Wollen bewirkt, so daß es sicher eintritt, und insofern der Mensch, wenn er sündigt, nicht nicht-sündigend sein kann. Aber diese beiden Notwendigkeiten ruft allein der freie Wille hervor; er kann sie, bevor sie entstehen, vermeiden (indem er sich entschließt, nicht zu sündigen; dann fallen jene zwei von selbst hinweg). Nun knüpft Anselm wieder an den Beweis des 1. Kapitels an: Das alles sieht Gott (videt), und so wie er es sieht, so ist es (et sicut videt, ita sunt). Hier drückt Anselm wiederum aufs deutlichste die rein referierende Tätigkeit des göttlichen Wissens, also Gottes spekulatives Wissen, aus, das als solches die Freiheit nicht im mindesten gefährden kann.

Das folgende (4.) Kapitel beweist die Freiheit mit einem argumentum ex absurdo. *(Maior:)* Gott unterwirft dadurch, daß er vom Gesichtspunkt der Ewigkeit aus alles stets gegenwärtig sieht, von der Zeitlichkeit aus als zukünftig voraussieht, das geschehene bzw. vorhergesehene Ding einem Zwang (suppositio

---

[1]) „non" fehlt hier, muß aber des Sinnes wegen notwendig ergänzt werden.

absurdi). *(Minor:)* Nun kann nicht geleugnet werden, daß Gott auch das als Objekt seines Wissens sieht bzw. vorhersieht, was er selbst will und tut bzw. wollen und tun wird. *(Conclusio:)* So kann denn Gott selbst weder in der Ewigkeit noch in der Zeit etwas mit Freiheit wollen, sondern muß alles mit Notwendigkeit wollen oder tun, was offenbar absurd ist. — Hiermit beweist Anselm zugleich auch, daß sehr wohl ein unbehindertes Zusammengehen von Vorherwissen und Willensfreiheit möglich ist. Denn wenn es absurd ist, daß das Vorherwissen auf Gott einen Zwang ausübt, dann muß es auch absurd sein, daß dasselbe Vorherwissen (es ist nach Anselm offenbar ein und derselbe göttliche Verstandesakt, der bei diesen sonst so ungleichen Erkenntnisobjekten, der göttlichen Wesenheit und den geschöpflichen Dingen, in Betracht kommt) auf die Geschöpfe einen Zwang ausübt. Er überläßt diesen Schluß als selbstverständlich dem Leser. So ist die Freihandlung denn, sagt er, obschon sie mit Notwendigkeit (d. i. mit der obigen uneigentlichen Notwendigkeit) geschieht, doch frei. Ähnlich wie wir es bereits oben hinsichtlich des scheinbaren Gegensatzes von Freiheit und Zwang sahen, entgeht es Anselm nicht, daß zwei Gegensätze hier einander gegenüberstehen. Aber er beeilt sich, darüber seine Meinung zu sagen. Gewiß besteht auch hier der (wenn auch uneigentliche) Gegensatz, daß dasselbe Ding, die Freihandlung, zugleich frei und (uneigentlich) notwendig ist. Aber, sagt er, was ist denn Wunderbares an einer solchen Erscheinung? Beobachten wir nicht dasselbe bei vielen anderen Dingen, die auf verschiedene Weise Gegensätze in sich vereinigen? Was ist sich mehr entgegengesetzt als hingehen und fortgehen? Und doch sehen wir, wenn jemand sich von einem Ort an einen anderen begibt, daß dann gleichzeitig ein Hingehen und Fortgehen stattfindet. Ebenso wenn wir die Sonne an irgend einem Himmelsstrich beobachten, wie sie immer den Himmel beleuchtend in derselben Richtung eilt, so sehen wir, daß es derselbe Ort ist, von dem sie fortgeht und auf den sie sich hinbewegt, und daß sie unaufhörlich zur selben Zeit auf den Ort sich hinbewegt, von dem sie sich entfernt (da sie sich ja wegen ihrer Kreisbahn dem alten Punkt um ebensoviel nähert), usw. So entsteht also kein

Widerspruch, wenn wir versichern, daß ein und dasselbe notwendig zukünftig ist, weil es zukünftig ist, und frei, weil es durch keine Notwendigkeit erzwungen ist. Hier zeigt also Anselm durch eine Analogie, daß mit der Wahlfreiheit zugleich eine (uneigentliche) Notwendigkeit verbunden sein könne.

Das 5. Kapitel behandelt die Schwierigkeit, daß die Hl. Schrift selbst das wahlfreie Geschehen geleugnet zu haben scheint, wo sie das wahlfrei Geschehende als etwas unwandelbar Feststehendes bezeichnet. Der Grund aber ist nach Anselm: secundum aeternitatem loquitur (sc. sacra Scriptura), sie redet vom Standpunkt der Ewigkeit aus, in der jedes Wahre und nur das Wahre gegenwärtig ist. Nicht aber redet die Hl. Schrift secundum tempus, mit Rücksicht auf die Zeit, in der unsere Willenshandlungen nicht immer sind; und wie sie nicht immer sind, so ist es nicht notwendig, daß sie sind; so ist es nicht notwendig, daß sie überhaupt sind, d. h. unsere zeitlichen Handlungen sind so geartet, daß sie bald sein, bald nicht sein könnten. Ich kann schreiben, brauche es aber nicht; denn, wie Anselm sagt, nicht immer schreibe ich oder bin ich willens zu schreiben; und da ich nicht schreibe oder nicht zu schreiben willens bin, so ist es nicht notwendig, daß ich schreibe oder schreiben will; so ist es überhaupt nicht notwendig, daß ich irgend einmal schreibe oder schreiben will. Unsere Willenshandlungen sind also durchaus frei und in sich wandelbar. Anselm gibt dann auch noch näher die Art und Weise an, wie die in sich wandelbaren zeitlichen Dinge in der Ewigkeit ohne Widerspruch als unwandelbar erscheinen können. Das ist nämlich kein größerer Gegensatz wie, daß etwas nicht in einem gewissen Zeitpunkt ist und immer in der Ewigkeit ist. Er sage ja nicht, daß etwas nie in der Zeit sei, sondern nur, daß es nicht in einem gewissen Zeitpunkt sei. So sage ich nicht, daß meine gestrige Handlung überhaupt zu keiner Zeit sei; sondern ich leugne nur, daß sie heute sei, die aber immer in der Ewigkeit ist. Das sei ferner auch kein größerer Gegensatz als wenn etwas in der Zeit geschehen ist oder noch geschehen wird, was nie in der Ewigkeit ist. Wir sagen da nämlich nicht, daß es in keiner Weise in der Ewigkeit war oder sein wird, sondern nur daß es dort nicht sei in der Weise eines Vergangenen oder

Zukünftigen, da es vielmehr dort unaufhörlich in der allgegenwärtigen Weise ist. Anselm denkt sich Letzteres als ein „simul, in quo sunt omnia, quae simul sunt loco vel tempore.“ Wie der gegenwärtige Zeitpunkt einen jeden Ort umfaßt und was in ihm ist, sagt Anselm in einem geistreichen Bilde, so ist im aeternum praesens zugleich (simul) eine jede Zeit und das, was in jeder Zeit ist, eingeschlossen. Anselm hat den Vergleich nicht ausdrücklich auf sein Thema übertragen; sein Gedanke liegt aber nahe: so wie jedes zeitlich Wandelbare ohne Widerspruch zwei ganz verschiedene Beschaffenheiten in sich vereinigt, die zeitliche Wandelbarkeit in der Zeit und die unveränderliche Gegenwart in der Ewigkeit, so können auch die freien Willenshandlungen ohne Widerspruch diese zwei verschiedenen Modi in sich vereinigen, daß sie nämlich wandelbar-veränderlich sind in der Zeit, unveränderlich aber, insofern sie der Ewigkeit angehören.

Das 7. und letzte Kapitel dieser ersten Quästion befaßt sich zwar auch mit dem Vorherwissen, aber nicht im Sinne einer Wahrung der Wahlfreiheit. Er erörtert nur das Verhältnis des Vorherwissens zum Guten und Bösen, das der Mensch mit Wahlfreiheit tut: nicht aber die Frage, ob die Wahlfreiheit gefährdet sei. Auch liegt im Text selbst kein Grund vor, daran zu denken, daß Anselm hier umgekehrt wie in den fünf ersten Kapiteln das Vorherwissen gegen die Wahlfreiheit schützen wolle, welche nun ja wieder umgekehrt das Vorherwissen gefährden könnte. Wir beziehen das hier erörterte Thema: „ob das Vorherwissen von den Dingen herstamme oder umgekehrt die Dinge vom Vorherwissen“, auf die in diesem ganzen Kapitel geprüfte Schwierigkeit, ob Gott nicht Anteil am Bösen habe, das er ja voraussieht und doch nicht hindert. Der Gedankengang wäre dann folgender: Wenn Gottes Wissen die Dinge verursacht, verursacht er dann nicht auch das Böse? Aber das ist ja unmöglich. Um einen Ausweg zu finden, müßte man also annehmen, daß sein Wissen nicht die Dinge verursache, speziell das Böse, sondern daß umgekehrt das Böse, die Dinge, das göttliche Wissen verursachen. Aber auch dieses ist unmöglich; denn so würde ja Gott etwas von einem Geschöpf empfangen, was undenkbar ist. Wie ist dann aber das Rätsel zu lösen? Alle Schwierigkeiten beseitigt

Anselm wie mit einem Schlage durch die Bemerkung, daß ja das Böse überhaupt nichts sei. Das Böse hat gar kein Sein, ist Negation. Das Böse ist der Mangel des Gerechtseins, der Gerechtigkeit, die Gott dem Menschen anerschaffen und so wahrhaft verursacht hat, während der Mangel, Verlust der Gerechtigkeit, allein vom Geschöpf herrührt. Da also das Böse ein Nichts (im Sinne einer Privation) ist und Gott nur das Positive, wahrhaft Seiende, hervorruft, so kann das Böse nicht durch Gottes Vorherwissen verursacht sein. Daher kann der Satz bestehen bleiben, daß alle Dinge vom göttlichen Wissen ihr Sein empfangen, und man braucht nicht zu dem Umkehrungssatze die Zuflucht zu nehmen, daß das göttliche Wissen von den Dingen herstamme. — Anselm handelt hier, nebenbei bemerkt, vom Wissen im determinativen Sinn eines schöpferischen Wissens; in den fünf ersten Kapiteln dieser Quästion hatte er es im terminativen Sinn eines historisch-referierenden Wissens genommen. — Sonach dürfte sich bezüglich des 7. Kapitels als sicher ergeben, daß Anselm sich hier mit der Wahlfreiheit als solcher gar nicht beschäftigt; es wird hier vielmehr erörtert die Frage von der Ursächlichkeit des göttlichen Wissens in spezieller Hinsicht auf das Böse.

h) Die Wahlfreiheit ist nicht durch die göttliche Vorherbestimmung aufgehoben.

Anselm verteidigt aber die Wahlfreiheit noch weiter, nämlich gegen den Einwurf, auch die göttliche Vorherbestimmung hebe sie auf. Es ist das Gegenstand der 2. Quästion der *Concordia*.

Das 1. Kapitel derselben zeigt die Art und Weise, wie man an der Vereinbarkeit von freiem Willen und Vorherbestimmung zweifeln könne. Vorherbestimmen definiert Anselm als „vorheranordnen“, nämlich anordnen, daß etwas zukünftig eintritt. Mit den Bedenken gegen die Prädestination ist es ähnlich wie bei denjenigen gegen das Vorherwissen: Die Prädestination macht, daß notwendig etwas eintrifft; wie kann es dann mit Freiheit geschehen? Vielleicht könnte man sagen, Gott bestimme nur die guten Werke vorher. Aber dann wäre der Wille nur frei, das Böse zu tun; das geht nicht an. Aber vielleicht bestimmt Gott nicht alle guten Werke vorher, so daß einige gleichwohl mit Freiheit geschähen. Auch dieser Ausweg geht nicht an, da die Hl.

Schrift von einer Prädestination aller guten Werke spricht. So scheint denn die Willensfreiheit durchweg unmöglich zu sein. Andernfalls aber, wenn wir in einigen Werken einen freien Willen annehmen, so scheint die Vorherbestimmung unmöglich zu sein.

Die Lösung hierzu gibt das 3. Kapitel durch den einfachen Hinweis darauf, daß die Vorherbestimmung sich genau nach dem Vorherwissen richtet: sicut praescit (sc. Deus), ita quoque praedestinat. Wenn aber, wie in der 1. Quästion nachgewiesen wurde, das Vorherwissen die Wahlfreiheit keineswegs aufhebt, dann natürlich auch nicht die Vorherbestimmung. Wie das Vorherwissen nicht macht, daß jemand notwendig gerecht ist (*De Conc.* q. I. c. 1), so auch nicht die Vorherbestimmung. Wie das Vorhergewußte nur in dem uneigentlichen Sinn notwendig ist, daß es nicht zugleich eintreffen und auch nicht eintreffen kann (c. 2 und 3), so auch das Vorherbestimmte.. Wie das Vorherwissen das, was eintrifft, nur vorherweiß (referiert), so wie es sein wird, sei es als ein Notwendiges oder als ein Freies, so bestimmt auch die Vorherbestimmung nur, wie es im Vorherwissen ist (d. h. so ist es auch der Vorherbestimmung wesentlich, das wahlfreie Geschehen nicht aufzuheben, sondern es als ein Freies vorherzubestimmen, und das Notwendige als ein Notwendiges vorherzubestimmen). Gott prädestiniert den Willen nicht, indem er ihn zwingt, oder ihn behindert, sondern indem er ihn seiner eigenen, freien Verfügung überläßt (in sua illam — sc. voluntatem potestate dimittendo). Also die Vorherbestimmung behindert ebensowenig und aus denselben Gründen wie das Vorherwissen das wahlfreie Geschehen. Somit hat Anselm diese neue Schwierigkeit schon wesentlich durch die 1. Quästion gelöst. Alles nämlich, sagt Anselm, womit wir gezeigt haben, daß der freie Wille dem Vorherwissen nicht widerspricht, zeigt in gleicher Weise, daß jener auch mit der Vorherbestimmung übereinstimmt. Daher handeln jene nicht verständig, die, so oft etwas durch das freie Wirken des Willens geschieht, wie z. B. wenn ein Mensch einem Menschen ein Unrecht zufügt und dafür von ihm getötet wird, alsbald rufen: So war es vorhergewußt und vorherbestimmt von Gott, und darum ist es mit Notwendigkeit geschehen und konnte nicht anders geschehen. Denn weder hat jener, der den andern durch sein

Unrecht reizte, noch der, der sich dafür rächte, dieses mit Notwendigkeit, sondern mit freiem Willen haben sie es getan; denn wenn sie es nicht freiwillig gewollt hätten, so hätte keiner, was er getan, getan.

Das zweite Kapitel dieser zweiten Quästion handelt von der zweifachen Prädestination: „Man könne nicht nur von einer Prädestination der Guten, sondern auch der Bösen reden, wie man von Gott sagt, daß er das Üble, das er doch nicht tut, tue, weil er es nämlich zuläßt. Denn man sagt von ihm, daß er den Menschen verhärte, wenn er ihn nicht erweicht, und in die Versuchung führe, wenn er ihn nicht davor bewahrt. Es ist also nicht unpassend, wenn wir auf diese Weise von Gott sagen, er prädestiniere die Bösen und ihre schlechten Werke, wenn er sie und ihre schlechten Werke nicht verbessert. Aber hinsichtlich des Guten sagt man ganz besonders, daß Gott es vorherwisse und vorherbestimme, weil er hierbei macht, daß es ist und daß es gut ist; beim Bösen aber macht er nur, daß es essentiell ist, nicht aber, daß es bös ist, wie oben gesagt wurde (d. i. *De Conc.* q. I. c. 7). Auch hier sagt Anselm, daß die göttliche Vorherbestimmung den Menschen nicht nötige; nicht Gott ist schuld, wenn ein Mensch Böses tut und darum verloren geht, sondern der Mensch; Gottes Tätigkeit besteht einzig darin, daß er den Menschen gewähren läßt, seine Sünde zuläßt, und ihm dann die verscherzte Gnade nicht mehr wiedergibt.

i) Die Wahlfreiheit ist nicht durch die Gnade aufgehoben.

Ausführlich hat Anselm endlich die wahlfreie Betätigung des Willens in ihrem Zusammenwirken mit der Gnade zu sichern und zu wahren gesucht. Hierüber handelt die dritte und letzte Quästion des Traktats *De Concordia etc.* Es erscheint uns hier als passend, den Beweisgang Anselms in folgender Weise systematisch darzustellen. Zunächst (I) wäre zu zeigen, daß nach Anselm sich der Wille stets wahlfrei betätigt, ganz unabhängig davon, ob er die (übernatürliche) Neigung zur Rechtschaffenheit besitzt oder nicht. Darnach (II), daß der Wille von seiner Wahlfreiheit auf dem Gebiete des (übernatürlich) Guten und zwar dann Gebrauch machen kann, wenn er jene (übernatürliche) Neigung zur Rechtschaffenheit besitzt; daß er sie aber aus eigener Kraft nicht besitzen kann. Endlich (III) ist zu zeigen,

daß der Wille jene Neigung von Gott aus Gnade erlangen kann, der sie bald erteilt, bald versagt. Es ergibt sich dann als Folgerung, daß sowohl der Wille wirkt, indem er sich mit Wahlfreiheit für Besitz oder Verlust jener Rechtschaffenheit entscheidet, als auch die göttliche Gnade, derzufolge Gott jene Neigung zur Rechtschaffenheit bald erteilt, bald versagt. So kommt dann der jedesmalige Willensakt, sei es für das Gute, sei es für das Böse, mit aller Wahlfreiheit und doch unter dem Einfluß der Gnade zustande.

I. Demgemäß ist zuerst nachzuweisen, daß nach Anselm der Wille wahlfrei ist, ganz gleich ob er die Neigung zur Rechtschaffenheit besitzt oder nicht. Er ist aber frei, die Rechtschaffenheit

a) aufzunehmen;
b) zu bewahren;
c) wiederzuerlangen.

ad a). Der Wille (näherhin die voluntas, die ‚instrumentum' genannt wird) ist frei, die Neigung zur Rechtschaffenheit aufzunehmen. Denn, so sagt Anselm an einer klassischen Stelle (*De Conc.* q. III. c. 13): „et ita cum ea (sc. animalium commoda) vult inordinate, rectitudinem aut ne accipiatur oblata repellit aut acceptam expellit." Hier lehrt Anselm ausdrücklich eine Tätigkeit des Willens gleich beim Heilsanfang (erster Empfang der Rechtschaffenheit). Sie besteht darin, daß er die angebotene Rechtschaffenheit mit wahlfreier Entscheidung aufnimmt oder zurückweist. Den gleichen Gedanken bietet *De Conc.* q. III. c. 4: „Was auch immer dem Menschen glückt, (und) was das liberum arbitrium antreibt, die Rechtschaffenheit entweder aufzunehmen oder zu bewahren (durch guten Gebrauch), alles ist (im Grunde) der Gnade zuzuschreiben." Auch hier lehrt Anselm die wahlfreie Betätigung des Willens gleich beim ersten Ansetzen des Gnadenwirkens, was ihn nicht hindert, gleich darauf kräftig den weitaus überwiegenden Anteil der Gnade bei diesem Wirken hervorzuheben. Ähnlich *l. c.* q. III. c 5: „wer aber dieselbe Gnade (d. h. die aus Gnade dargebotene Rechtschaffenheit) nicht aufnimmt oder die aufgenommene wieder zurückweist, dessen Schuld ist es und nicht Gottes, wenn er in seiner Verhärtung und Unwürdigkeit

verbleibt." *L. c.* q. III. 3 c. 6 findet sich die deutlich an Augustin erinnernde Stelle: „Hominis voluntatem . . . convertit Deus ad volendum conversionem." Hier ist die schon bei der ersten Conversio erforderliche freie Zustimmung des Willens in dem „velle" hervorgehoben. Ebendaselbst findet sich die Stelle: „da dieselbe Rechtschaffeuheit niemand, wenn ihm nicht die Gnade sie verleiht, besitzen oder aufnehmen (habere vel accipere) kann."

ad b). Der Mensch ist frei beim Bewahren der Rechtschaffenheit. *Dial. de lib. arb.* c. 8 behandelt als Thema, daß nicht einmal Gott dem Menschen die Rechtschaffenheit nehmen könne. Wenn Gott dem Menschen die Rechtschaffenheit nimmt, so tut er das volens oder nolens, d. h. Gott tut es entweder frei oder gezwungen. Nun kann er nichts gezwungen tun; also tut er es mit freiem Willen. Damit will Anselm, wie aus dem folgenden ersichtlich, offenbar widerlegen, daß Gott dem Menschen etwa deshalb die Rechtschaffenheit nehmen könnte, weil er selbst (Gott) dazu gezwungen sein könnte. Er fährt fort: Aber auch mit freiem Willen kann Gott dem Menschen die Rechtschaffenheit nicht nehmen; was wieder wie folgt bewiesen wird. Gott will, daß der Mensch stets das Rechte will. Wenn er ihm aber die Rechtschaffenheit nähme, so würde er (Gott) wollen, daß er (der Mensch) nicht das Rechte wolle. Gott würde also dasselbe wollen und doch nicht wollen, was unmöglich ist. Gott kann also dem Menschen auch nicht mit freiem Willen die Rechtschaffenheit nehmen. Wenn nun noch das Erstbewiesene hinzugezogen wird, daß nämlich Gott auch nicht genötigt werden könne, jemandem die Rechtschaffenheit zu nehmen, dann lautet der Schluß: Gott kann überhaupt nicht, weder nolens noch volens, den Menschen nötigen, die Rechtschaffenheit zu verlassen. – Noch ist, um einem Einwurf zu begegnen, dies zu bemerken. Anselm sagt: Wenn Gott dem Menschen die Rechtschaffenheit nähme, so würde er wollen, daß der Mensch nicht das Rechte wolle. Dies kann in einem richtigen und in einem falschen Sinn verstanden werden. Der richtige Sinn ist: Gott kann den Menschen nicht zur Sünde bewegen; der falsche (falsch nur in Hinsicht auf den hier gemeinten Sinn) ist: Gott könnte dem Menschen nicht dadurch die Rechtschaffenheit nehmen, daß er seinen Concursus bei dessen Willenstätig-

keit zurückzieht und so, wie überhaupt jede Willenstätigkeit, so auch das Erstreben des hier genannten übernatürlichen Zieles unmöglich macht. Dies kann ja Gott sehr wohl ohne jede Ungerechtigkeit, was übrigens bei Anselm in demselben 8. Kapitel des Dialogs hervorgehoben ist mit den Worten: „die ganze Substanz der Rechtschaffenheit kann Gott, der sie aus nichts gemacht hat, auch wieder ins Nichts zurückführen; aber vom Willen, der die Rechtschaffenheit besitzt, vermag er diese nicht zu trennen.“ Hierhin gehören auch jene Stellen des vorigen Abschnittes, wo neben der Freiheit bei Aufnahme auch die Freiheit bei Bewahrung der Rechtschaffenheit gelehrt wurde.

ad c). Der Wille ist drittens frei auch nach Verlust der Rechtschaffenheit. Dieses wird eingehend im 3. Kapitel des Dialogs behandelt, unter der Inhaltsangabe: „Nachdem sie (nämlich die Stammeltern) sich zu Sklaven der Sünde (servos peccati) gemacht hatten, behielten sie doch noch die Willensfreiheit (liberum arbitrium); und was die Willensfreiheit sei.“ Hier nun sagt der Lehrer: „Wennschon die Rechtschaffenheit des Willens fehlt, so hat doch die vernünftige Natur nicht weniger das Ihrige (gemeint ist die Fähigkeit, die Rechtschaffenheit mit Wahlfreiheit zu wahren). Denn wir haben, wie ich glaube, keine Fähigkeit (potestas), die aus sich allein den (ihr eigenen) Akt vollziehen könnte (quae sola sufficiat sibi ad actum); und doch, wenn die Kräfte fehlen, ohne die unsere Fähigkeiten nicht in den Akt übergeführt werden können, so sagt man nicht weniger von uns, daß wir diese Fähigkeiten, wenigstens so weit es an uns ist, besitzen.“ M. a. W. nach Anselm ist die libertas einerseits eine potentielle Fähigkeit, indem sie zu ihrer Wirksamkeit noch ergänzender Kräfte, der zweifachen voluntas affectio, bedürftig ist; andererseits ist die libertas nicht in dem Sinne auf diese ergänzenden Kräfte angewiesen, daß sie etwa ohne diese in dem ihr eigentümlichen Sein (dies ist verstanden unter dem „Ihrigen“), also in dem Wahlfreisein, nicht bestehen könnte. Die Wahlfreiheit läßt Anselm hier, wie wir noch deutlicher sehen werden, an den Besitz von Verstand und Wille geknüpft sein. Anselm zeigt nunmehr die Potentialität und hiermit die gewisse Abhängigkeit, Ergänzungsbedürftigkeit, und andererseits die offenbare Selbständigkeit der menschlichen Willens-

freiheit an einem Beispiel. „Obschon kein Instrument für sich allein genügt, um eine Wirkung zu vollziehen, so sagen wir doch, selbst wenn die anderen Instrumente fehlen, ohne die wir jenes Instrument nicht gebrauchen können, ohne jeden Fehler, daß wir ein Instrument zu einem gewissen Werk haben (daß also dieses Instrument insofern ganz unabhängig, für sich allein genügend, ist). Daß es in vielen Dingen so sei, belehrt der Lehrer den Schüler, magst du an diesem einen (Beispiel) sehen: Von einem jeden, der des Gesicht (visus) hat, sagt man, daß er einen Berg sehen könne. In der Tat, wer den Berg nicht sehen kann, hat kein Gesicht. Es hat also derjenige die Fähigkeit und das Instrument, um den Berg zu sehen, der das Gesicht hat; und doch, wenn der Berg nicht da ist und du sagst ihm: Sieh den Berg, so antwortet er dir: Ich kann es nicht, da er nicht da ist; wenn er da wäre, könnte ich ihn sehen. Ebenso: Wenn er nicht da wäre, und es fehlte auch das Licht, so würde er dem, der ihn mahnt, den Berg zu sehen, antworten, er könne es nicht, da das Licht fehle; wenn aber das Licht da wäre, dann könnte er es. Und hinwiederum, wenn dem, der das Gesicht (Sehkraft) hat, Berg und Licht gegenwärtig sind, aber etwas steht dem Gesicht entgegen, so wenn ihm jemand die Augen schlösse, so wird er sagen, er könne den Berg nicht sehen; wenn aber nichts seinem Gesicht entgegenstände, dann hätte er ohne Zweifel die Fähigkeit, den Berg zu sehen. Du siehst also: die Fähigkeit, irgend etwas Körperliches zu sehen, ist eine andere in dem, der sieht (alia est in vidente), eine andere in dem Ding, das gesehen wird (alia in re videnda, dem Berg), eine andere in dem Mittel, d. i. weder in dem, der sieht, noch in dem Ding, das gesehen wird (alia in medio, id est neque in vidente, neque in re videnda; gemeint ist das Licht); und die (Fähigkeit), die in dem Mittel besteht, muß wieder unterschieden werden in eine, die hilft, und in eine, die nicht hindert (et ea quae est in medio, alia est in adiuvante, alia in non impediente; d. i. erstere ist das Licht; letztere der Umstand, daß man nicht gehindert wird, von seiner Sehkraft Gebrauch zu machen). Es sind also (in dem einen Sehakt) vier Fähigkeiten (potestates) tätig; wenn auch nur eine von ihnen fehlt, dann können die drei anderen weder einzeln für sich noch alle zusammen-

genommen (durch ihr gemeinschaftliches Zusammenwirken) etwas erreichen. Hiermit lehrt Anselm die gegenseitige Abhängigkeit der menschlichen Kräfte, indem sie sich gegenseitig ergänzen müssen. „Und doch, wenn die anderen Kräfte fehlen, so sagt man nicht weniger, daß derjenige, der das Gesicht hat (visus), das Gesicht habe oder das Instrument oder die Fähigkeit zu sehen (die potestas, quae est in vidente); oder (dies betrifft die zweite potestas, quae est in re videnda) daß das sichtbare Ding gesehen werden könne, oder (die dritte potestas, quae est in medio) daß das Licht gesehen werden könne". Hiermit will Anselm sagen, diese drei potestates seien nichtsdestoweniger durchaus unabhängig voneinander, sich selbst genügend. Wie dann noch das eng zugehörige 4. Kapitel bemerkt, sind nur jene drei ersten von den vier potestates eigentliche Fähigkeiten, da nur bei ihnen ein und dasselbe sei, was gesehen würde und was zum Sehen verhelfe; während die vierte Fähigkeit nur uneigentlich eine Fähigkeit bedeute, da sie nur insofern die Fähigkeit zum Sehen verleiht, als sie die Fähigkeit zum Sehen nicht fortnimmt. „Wenn wir also", so wendet Anselm dies sein Beispiel auf die in Rede stehende Frage von der Willensfreiheit an, „durch Abwesenheit des sichtbaren Dinges in Finsternis versetzt und mit geschlossenen Augen doch, soweit an uns ist, die Fähigkeit besitzen, ein beliebiges sichtbares Ding zu sehen, was hindert uns dann, daß wir auch die Fähigkeit besitzen, die Rechtschaffenheit des Willens um der Rechtschaffenheit willen zu bewahren, selbst wenn die Rechtschaffenheit fehlt, solange in uns nur der Verstand ist, durch den wir die Rechtschaffenheit zu erkennen vermögen, und der Wille, durch den wir sie festzuhalten, zu bewahren vermögen? Denn aus diesen besteht besagte Willensfreiheit (libertas arbitrii)." Wir sehen also, warum nach Anselm die Willensfreiheit auch ohne die Rechtschaffenheit, nach Verlust derselben, vorhanden ist: sie ist vorhanden als seelisches Grundvermögen; nur daß sie sich nicht auf dem Gebiet des übernatürlich Guten betätigen kann, weil hierzu noch die Neigung des Willens zur Rechtschaffenheit erforderlich ist, die aber durch die Sünde verloren gegangen ist.

Hierhin gehört auch die Erörterung von *De Conc.* q. III. c. 7 und 8: Warum mit Recht diejenigen getadelt werden,

die der Einladung zum Gutestun sich widersetzen, obschon sie tatsächlich der Einladung, der sie ja ohne Gnade nicht folgen können, mangels dieser Gnade nicht Folge leisten können. Hier geht Anselm im Grunde auf die Frage ein: Wie kann eine wahre moralische Freiheit, Unabhängigkeit und Verantwortlichkeit existieren, wenn der Mensch mangels der Gnade von seiner Freiheit nicht mehr zum übernatürlich Guten Gebrauch machen kann? Es werden hier die zwei bedeutsamen Fälle der in der Erbsünde sterbenden Kinder und der Todsünder erörtert. Anselm sagt: „Wenn schon eine Lösung schwer sei, so dürfe er doch, in Hoffnung auf die Gnadenhülfe Gottes, nicht schweigen. (*Maior:*) Zunächst müsse man bemerken, daß die Unfähigkeit, die infolge einer Schuld entsteht, die Unfähigkeit nicht entschuldigt, und zwar das solange, als die Schuld besteht. (*Minor:*) Nun ist bei den kleinen Kindern (die Anselm offenbar als eklatantes Beispiel anführt, d. i. bei den Ungetauften) ihre Unfähigkeit zur Heilswirkung durch eine Schuld verursacht. (*Conclusio:*) Also sind sie trotz ihrer Unfähigkeit, das Heil zu wirken, nicht entschuldigt, vielmehr strafbar.“ Spricht nun Anselm hier allein von den (ungetauften) Kindern oder will er das gleiche auch auf sündhafte Erwachsene angewandt wissen? Anselm kommt in c. 7 nicht eigens auf letztere zu sprechen. Aber in dem eng zugehörigen 8. Kapitel sagt er von den Erwachsenen ganz Ähnliches aus wie von jenen Kindern. „Wenn der Mensch freiwillig fällt, um jetzt allein von den mit Willen begangenen Sünden zu sprechen (also vom Erwachsenen, Getauften und Ungetauften, ist die Rede), so kann er auf keine Weise aufstehen . . . sondern er stürzt nach Verdienst (merito) von Sünde zu Sünde bis in einen Abgrund von Sünden.“ Hier sagt Anselm auch von den Erwachsenen, daß ihre Unfähigkeit zum (übernatürlich) Guten verschuldet sei (merito); m. a. W. deswegen ist ihre Unfähigkeit ihnen als Schuld anzurechnen, weil sie durch eine schuldbare Tat, infolge deren sie die übernatürliche Rechtschaffenheit verloren, verursacht ist. Daher müssen auch diese Erwachsenen in c. 7 verstanden sein. Außerdem heißt es in der Inhaltsangabe des 7. Kapitels selbst ganz allgemein: „Diejenigen werden mit Recht getadelt, die schuldbarerweise der Aufforderung zum Gutestun keine Folge leisten können.“ Das

kann doch wohl nur heißen: Alle die werden getadelt, die . . , also auch die Erwachsenen. Zudem läßt sich dafür, daß Anselm c. 7 unmittelbar nur die (ungetauften) Kinder bespricht, sehr wohl ein Grund namhaft machen: bei diesen erscheint nämlich einerseits die Unfähigkeit zum Gutestun besonders groß und andererseits ihre Schuld (die Erbsünde) als die geringste. Denn sie sind einerseits durchaus unfähig, das Gute zu erkennen und zu wollen, und andererseits ist es bei den ungetauften Kindern zwar durchaus eine Willensschuld, aber keine persönliche Sünde, sondern Natursünde. Wenn darum Anselm sagt, daß die ungetauften Kinder trotz ihrer offenbar weit geringeren Schuld doch strafwürdig seien, so legt das den Schluß sogar nahe, daß Anselm an jenen Kindern seine These besonders deutlich beleuchten wollte, was dann ohne weiteres auch von den Erwachsenen gelten konnte und sollte. Den einen Beweispunkt, daß bei den Kindern eine Schuld vorhanden ist, zeigt Anselm (c. 7) dann noch an einem besonderen Beispiel von dem zerstörten Bildwerk, dessen Zerstörung seinen Bildner beleidigen muß. Ähnlich verunstaltete die menschliche Natur (durch die Erbsünde) in sich das kostbare Werk Gottes, das ihn verherrlichen sollte; und in dem Grade, wie sie das Werk verunstaltete und befleckte, entehrte sie Gott selbst durch ihre Schuld. So sehen wir, wie nach Anselm der im Stande der Sünde befindliche und dadurch sittlich unfreie Wille doch anderseits wahrhaft frei, weil wahlfrei, ist und so sittlich verantwortlich bleibt; er hat sich durch seine wahlfreie Entscheidung (welche sittliche Verantwortlichkeit erzeugt) in diese Notlage versetzt.

II. Wir haben nun zweitens zu zeigen, daß dieser wahlfreie Wille von seiner Wahlfreiheit zum Wollen der Rechtschaffenheit nur dann Gebrauch machen kann, wenn er die Neigung zur Rechtschaffenheit besitzt. Darnach suchen wir zu zeigen, daß der Wille diese Neigung nicht aus eigener Kraft besitzen kann.

Ersteres geht aus dem hervor, was wir bereits über das Verhältnis von Willensinstrument und Willensneigung gesagt haben. Anselm sagt *De Conc.* q. III. c. 11: „Das Willensinstrument besitzt zwei Geeignetheiten, die ich Neigungen nenne, die eine zum Wollen

des Angenehmen, die andere zum Wollen der Rechtschaffenheit. Durch die Neigung zum Angenehmen will der Mensch immer selig sein; durch die Neigung zur Rechtschaffenheit will er recht, d. i. gerecht, sein.“ Schon hieraus geht hervor, daß bei Anselm das Wollen des Rechten an den Besitz der Neigung zur Rechtschaffenheit geknüpft ist. Es geht dies auch aus dem zweitnächsten Kapitel (*l. c.* c. 13) hervor. Dort sagt Anselm, daß der Mensch nach Verlust der Neigung zur Rechtschaffenheit nicht mehr das Rechte zu wollen vermöge. Demnach ist für den Willen das Wollen der Rechtschaffenheit an den Besitz der Neigung zur Rechtschaffenheit geknüpft.

Es erübrigt nun noch der zweite Nachweis, daß nämlich der Wille diese Neigung nicht aus eigener Kraft besitzen kann. Es umfaßt diese Aussage drei Stücke: der Wille kann genannte Neigung zur Rechtschaffenheit aus eigener Kraft

a) weder aufnehmen; noch
b) bewahren; noch
c) wiedererlangen.

ad a). Er kann sie aus eigener Kraft nicht aufnehmen. Dieses zeigen *De Conc.* q. III. c. 3 und *Dial. de lib. arb.* c. 3. Die Schrift *De Concordia etc.* handelt hierüber unter der Inhaltsangabe: „Die Rechtschaffenheit, mittels deren wir das Heil wirken, kann nur durch die Gnade bewahrt werden.“ Anselm sagt: „Betrachten wir, ob jemand, der diese Rechtschaffenheit nicht besitzt, sie auf irgend eine Weise aus sich erlangen kann. Er kann sie aus sich selbst auf keinen Fall anders erlangen als durch Wollen oder Nichtwollen. Durch Wollen aber kann niemand aus sich die Rechtschaffenheit erlangen, weil er sie nicht wollen kann, wenn er sie nicht schon besitzt; daß aber jemand, der die Rechtschaffenheit des Willens nicht besitzt, sie aus sich selbst durch Nichtwollen erlangen kann, das nimmt kein vernünftiger Mensch an. Daher kann das Geschöpf keinesfalls die Rechtschaffenheit von sich selbst besitzen. Kein Geschöpf kann sie aber auch von einem anderen Geschöpf haben. Denn wie kein Geschöpf ein Geschöpf retten kann, so kann es ihm auch nicht geben, wodurch es gerettet werden kann.“ Den Schluß hieraus, daß nämlich die Rechtschaffenheit nur noch von Gott herrühren kann, erörtern wir unten.

Dasselbe lehrt, freilich ohne eigenen Nachweis, der *Dialogus de libero arbitrio* c. 3. Dort untersucht Anselm, ob die Menschen auch nach dem Sündenfall die Freiheit besaßen; und hierbei kommt er darauf zu sprechen, welche Freiheit sie vor dem Sündenfall inne hatten. „Hatten sie die Freiheit, die Rechtschaffenheit, die sie noch nicht zu eigen hatten, ohne Geber zu erlangen? Oder um die noch nicht besessene in Empfang zu nehmen, wenn sie ihnen zum Besitz gegeben würde, oder um die bereits empfangene Rechtschaffenheit zu verlassen und darnach aus eigenen Kräften wieder aufzunehmen, oder die empfangene für immer zu bewahren?" Der Schüler beantwortet dem Lehrer die beiden ersten Fragen negativ: „Um die Rechtschaffenheit ohne einen Geschenkgeber zu empfangen, dazu hatten sie, glaube ich, nicht die Freiheit, da sie nichts haben konnten, was sie nicht empfangen hätten (Anselm denkt an das: quid habes, quod non accepisti?)." Hiermit lehrt Anselm (durch den Mund des Schülers), daß der Mensch die Rechtschaffenheit aus eigener Kraft nicht erlangen kann. „Um die noch nicht besessene Rechtschaffenheit vom Geschenkgeber in Empfang zu nehmen, wenn sie ihnen gegeben würde, dazu eignete ihnen nicht die Freiheit, weil man nicht glauben darf, daß sie ohne (den Besitz der) Rechtschaffenheit erschaffen seien"; (die übernatürliche Gerechtigkeit war also nach Anselm eine von Gott verliehene Gabe, die im Augenblick der Schöpfung geschenkt wurde). Aufgabe des Willens aber ist es, in Kraft der Gnade diese Rechtschaffenheit auch aufzunehmen; er kann sie nämlich auch zurückweisen, wie wir unten sehen werden. Hier lehrt Anselm, daß der Wille schon insofern die Rechtschaffenheit nicht aus eigener Kraft erlangen kann, als er sie nicht einmal aus eigener Kraft aufnehmen kann. Auch dazu muß der Wille erst durch die Gnade befähigt, gestärkt worden sein. Der dritte von den eben aufgeworfenen Fällen weiter unten (s. S. 54). Die vierte aufgeworfene Frage, ob die Stammeltern die Freiheit hatten, die empfangene Rechtschaffenheit für immer zu bewahren, erörtert Anselm nicht; wohl aber handelt er davon in Bezug auf den gefallenen Engel im ziemlich gleichzeitig mit dem *Dialogus de libero arbitrio* entstandenen *Dialogus de casu diaboli* (c. 2 und 3). Wenn aber so nach Anselm der menschliche Wille die Rechtschaffenheit nicht aus sich erlangen kann, so befindet sich ja der freie Wille in Abhängigkeit von dem-

jenigen, der die Rechtschaffenheit verleihen und wiederverleihen kann; dies aber ist Gott. Hier scheint bei Anselm das Gnadenwirken beim Willen anzusetzen.

ad b). Der Wille ist aber zweitens auch insofern gebunden, als er die Rechtschaffenheit aus eigener Kraft nicht bewahren kann. Das zeigt *De Conc.* q. III. c. 4 mit dem Nachweis, daß der Mensch die Rechtschaffenheit nicht nur allein durch die Gnade erlangen, sondern auch allein vermittels derselben Gnade bewahren könne. Also es kann der Mensch nicht aus eigener Kraft die Rechtschaffenheit bewahren.

ad c). Der Wille ist drittens insofern gebunden, als er die verlorene Rechtschaffenheit aus eigener Kraft nicht wiedererlangen kann. Das ersehen wir zunächst schon aus der oben noch nicht beantworteten dritten Frage des *Dial. de lib. arb.* c. 3. „Aber freilich", sagt dort der Schüler, „kann man nicht leugnen, daß die Menschen die Freiheit besaßen, die Rechtschaffenheit wieder in Empfang zu nehmen für den Fall, daß sie die Rechtschaffenheit verließen und sie ihnen von dem ersten Geschenkgeber (Gott) zurückerstattet würde, was wir oft bei den Menschen sehen, die von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit durch die übernatürliche Gnade zurückgeführt werden." Hier macht Anselm zur Bedingung dazu, daß die sündigen Menschen die Rechtschaffenheit wiedererlangen, den Umstand, daß der Geschenkgeber, Gott, sie ihnen wiedererstattet. Dieses ist aber das kontradiktorische Gegenteil von der Fähigkeit, die Rechtschaffenheit aus eigener Kraft wiederzuerlangen; der Wille kann also nach anselmischer Lehre die Rechtschaffenheit nicht aus eigener Kraft wiedererlangen. Weiter zeugt das 10. Kapitel desselben Dialogs dafür: „Wenn der freie Wille die Rechtschaffenheit verläßt . ., darnach dient er der Sünde infolge der Unmöglichkeit, sie aus sich (aus eigenen Kräften) wiederzuerlangen . . . Denn wer Sünde tut, ist Knecht der Sünde (Joh. 8, 34). Denn wie kein Wille, bevor er die Rechtschaffenheit besaß, sie ergreifen konnte, ohne daß Gott dazu die Kraft verlieh, so kann er auch, wenn er die empfangene verläßt, sie nur dann wiederergreifen, wenn Gott sie ihm wiedergibt. Und ich halte es für ein größeres Wunder, wenn Gott dem Willen die verlassene Rechtschaffenheit

wiedergibt, als wenn er einem Toten das verlorene Leben wiedergibt.“ Ähnlich die Stelle *De Conc.* q. III. c. 13: „Die voluntas instrumentum ist (durch die Sünde) unfähig (infirma) geworden, die verlassene Gerechtigkeit zu wollen; denn sie kann sie mit ihrer wahlfreien Entscheidung (per liberum arbitrium), wenn sie sie nicht mehr besitzt, nicht so wollen, wie wenn sie sie noch besäße . . . Die voluntas instrumentum bleibt also, da sie freiwillig ungerecht geworden ist, nach Verlust der Gerechtigkeit, soweit an ihr selbst liegt, notwendig ungerecht (necessitate iniusta) und Sklavin der Ungerechtigkeit (ancilla iniustitiae), weil sie durch sich nicht mehr zur Gerechtigkeit zurückkehren kann . . . Nach Verlust also des Instrumentes zum Wollen der Gerechtigkeit kann die voluntas instrumentum auf keinerlei Weise, wenn sie nicht durch die Gnade zurückgegeben wird, die Gerechtigkeit wollen.“ Hier sehen wir deutlich die Unfähigkeit des gefallenen Willens gelehrt, die Rechtschaffenheit wiederzuerlangen. Alles, was jetzt der Wille tut, ist für das ewige Leben ohne Wert; er kann nichts (übernatürlich) Gutes mehr tun, nur im Bösen kann er sich betätigen [1]). Daß die Wahlfreiheit hierbei nicht aufgehoben ist, zeigen wir unten. Es kommt hinzu die Stelle *Dial. de lib. arb.* c. 12: „Jene Knechtschaft ist nichts als die Unmöglichkeit, nicht zu sündigen. Wir mögen sie nämlich nennen, wie wir wollen, sei es die Unfähigkeit, zur Rechtschaffenheit zurückzukehren, sei es die Unfähigkeit, sie wiederzuerlangen, sei es, wiederum die Rechtschaffenheit zu besitzen: aus keinem anderen Grund ist der Mensch ein Knecht der Sünde, als weil er dadurch, daß er nicht mehr zur Rechtschaffenheit zurückkehren oder sie wiedererlangen oder besitzen kann, nicht nicht sündigen kann (non potest non peccare).“ *De Conc.* q. III. c. 8 heißt es: „Postquam sponte cadit . . . nullo modo potest resurgere, nisi gratia relevetur; sed merito suo de peccato in peccatum usque in abyssum peccatorum sine fundo, hoc est profundum sine aestimatione, demergitur, nisi misericordia retineatur.“ Man ver-

[1]) Nur in Hinsicht auf die übernatürliche Betätigung bestreitet Anselm nach dem Verlust der Rechtschaffenheit die Fähigkeit zum Gutestun. Damit bleibt bei Anselm auch dann noch wie beim hl. Augustin die Möglichkeit natürlich guter Werke offen; jedoch verbreitet er sich nicht näher darüber.

gleiche damit die Lehre Augustins von der „peccatum habendi dira necessitas“ (*De perfect. iust. hom. 4*), hinsichtlich deren er *Opus imperf. c. Julian.* 1 c. 9 (*P L.* 45, 1110) sagt: „nec liberum (sc. arbitrium) in bono erit, quod liberator non liberaverit; sed in malo liberum habet arbitrium . . . Non itaque . . . omnes in peccatum, velut inviti, carnis suae necessitate coguntur: sed si iam in ea aetate sunt, ut propriae mentis utantur arbitrio, et in peccato sua voluntate retinentur, et a peccato in peccatum sua voluntate praecipitantur. Sed haec voluntas quae libera est in malis, quia delectatur malis, ideo libera in bonis non est, quia liberata non est.“ Man sieht leicht die Übereinstimmung Anselms mit Augustin. Hiermit glauben wir gezeigt zu haben, daß nach Anselm die voluntas instrumentum die Rechtschaffenheit aus eigener Kraft weder aufnehmen noch bewahren noch wiedererlangen kann.

III. Wir kommen zum dritten Punkt, daß nämlich die oftgenannte Rechtschaffenheit von Gott erteilt bzw. versagt wird, so daß er (Gott) es in der Hand hat, ob der wahlfreie Wille (bei aller Wahrung seiner Wahlfreiheit) das Gute oder Böse wählt und dafür in den Himmel oder in die Hölle kommt.

Bisher sahen wir 1. daß der Wille in allen Lagen wahlfrei ist; 2. daß er aber über die Neigung zur Rechtschaffenheit aus sich allein keine freie Verfügung besitzt. Hieran knüpft *De Conc.* q. III. c. 2 mit folgendem neuen Gedanken an: „Wenn gezeigt werden kann, daß kein Geschöpf diese Rechtschaffenheit anders erlangt als durch die Gnade, dann ist es klar, daß Wille und Gnade harmonisch, ohne gegenseitige Beeinträchtigung, beide mit Selbständigkeit, beim Heilsgeschäft wirksam sind“. Das folgende dritte Kapitel weist demgemäß nach, daß kein Geschöpf die Rechtschaffenheit anders als durch die Gnade erlangen kann; das vierte, daß es sie auch nur durch dieselbe Gnade bewahren kann, womit die im ersten Kapitel aufgestellte Thesis bewiesen ist, daß Wille und Gnade zugleich beim Heilsgeschäft wirkend seien, nicht der Wille allein und nicht allein die Gnade (vgl. *ebd.* das 5. Kap.). Bisher zeigten wir, daß nach Anselm der Wille wirkend ist; zugleich, daß er die Rechtschaffenheit, deren er zu seinem übernatürlichen Wirken bedürftig ist, nicht aus sich selbst besitzen kann. Nunmehr haben wir zu zeigen,

daß als zweiter Faktor im Heilsprozesse die Gnade hinzutritt, indem sie es ist, die dem Willen dazu verhilft, genannte Rechtschaffenheit

a) aufzunehmen;

b) zu bewahren;

c) wiederzuerlangen.

ad a). Die Gnade allein hilft dem Willen, die Rechtschaffenheit aufzunehmen. *De Conc.* q. III. c. 3 sucht Anselm dies wie folgt nachzuweisen: „Betrachten wir, ob jemand, der diese Rechtschaffenheit nicht hat, sie auf irgend eine Weise aus sich selbst haben kann. Gewiß kann er sie aus sich selbst haben nur durch sein Wollen oder sein Nicht-Wollen. Durch Wollen aber kann sie keiner aus sich erlangen, weil er sie nicht wollen kann es sei denn, er besitze sie schon (das hatte Anselm an genannter Stelle bereits eingehend gezeigt durch den Nachweis, daß das Wollen der Rechtschaffenheit selber schon Rechtschaffenheit sei). Daß aber jemand, der diese Rechtschaffenheit nicht hat, sie durch sich, durch sein Nicht-Wollen, erlangen kann, das nimmt kein vernünftiger Mensch an. Auf keine Weise also vermag das Geschöpf diese Rechtschaffenheit aus sich zu haben. Aber das Geschöpf vermag sie auch nicht durch ein anderes Geschöpf zu haben. Denn wie das Geschöpf nicht ein Geschöpf erretten kann, so kann es ihm auch nicht das verleihen, dessen es zu seiner Errettung bedarf. Es folgt daher, daß kein Geschöpf die Rechtschaffenheit des Willens haben kann außer durch die Gnade. Daß diese Rechtschaffenheit durch den freien Willen bewahrt werden könne, wie ich oben gesagt habe, haben wir gezeigt. So haben wir durch die Güte Gottes gefunden, daß seine Erlösungsgnade mit dem freien Willen in Einklang ist, so zwar, daß die Gnade allein den Menschen zu erretten imstande ist, ohne daß sein freier Wille dabei etwas mittut (wie das bei den unvernünftigen Kindern der Fall ist), und daß sie in den Vernünftigen immer den natürlichen freien Willen unterstützt, der ohne sie nichts zum Heil vermag, indem sie dem Willen die (Neigung zur) Rechtschaffenheit gibt, die er mit freiem Willen bewahren soll.“

ad b). Die Gnade allein hilft aber auch dem Willen, die Rechtschaffenheit zu bewahren. Der Beweis ist für

Anselm leicht. Er sagt im folgenden Kapitel (*De Conc.* q. III. c. 4): „Sicherlich bewahrt niemand die empfangene Rechtschaffenheit anders als durch Wollen; wollen aber kann er sie nicht, wenn er sie nicht schon hat [1]): sie zu haben vermag er keineswegs anders als durch die Gnade (wie letzteres das vorhergehende Kapitel gezeigt hatte). Wie also niemand sie empfängt außer durch die zuvorkommende Gnade (gratia praeveniente), so bewahrt sie auch niemand anders als durch dieselbe nachfolgende Gnade (gratia subsequente)."

ad c). Der Wille kann sie endlich auch nur durch die Gnade wiedererlangen, was *Dial. de lib. arb.* c. 3 wie folgt zeigt: „Man kann nicht leugnen, daß sie (die Stammeltern) die Freiheit besaßen, dieselbe Rechtschaffenheit wiederzuerlangen für den Fall, daß sie sie verließen, wenn sie ihnen vom ersten Geschenkgeber wiedererstattet würde: was wir oft an Menschen sehen, die von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit durch die überirdische Gnade (superna gratia) zurückgeführt werden." Die Gnade ist es also nach Anselm, die dem Menschen auch die verlorene Rechtschaffenheit wiedererstatten und allein wiedererstatten kann.

Andererseits ist in allen diesen Fällen die Mitwirkung des Willens ebenfalls notwendig. Von den beiden erstgenannten Fällen bezeugt dies Anselm nachdrücklich *De Conc.* q. III. c. 5, wo er sagt: „Mit alleiniger Ausnahme der Kinder (die den Gebrauch der Vernunft noch nicht erlangt haben) ist festzuhalten, daß weder die Gnade allein noch der freie Wille allein das Heil des Menschen wirkt" (Ita quippe intelligenda sunt dicta divina, ut . . . nec sola gratia, nec solum liberum arbitrium salutem hominis operetur). Und wenn Anselm auch dasselbe nicht explicite vom Willen in Hinsicht auf die verlorene Rechtschaffenheit bemerkt, so ist dieser Fall doch offensichtlich auch in letzter ganz allgemein zu nehmender Stelle inbegriffen. Damit hat Anselm zugleich die Lösung jener Schwierigkeit gefunden, die *De Conc.* q. III. c. 1 aufwirft, daß nämlich die Hl. Schrift das Heil bald der Gnade, bald dem freien Willen zuschreibt; beide sind, wie c. 5 hervorhebt, beim Heilswirken beteiligt, nicht der eine

[1]) Vgl. hierzu *De Conc.* q. III. c. 12 und namentlich *Dial. de verit.* c. 12.

allein, nicht allein die andere. Und wenn die Hl. Schrift nur einen Faktor im Heilsprozeß, den Willen oder die Gnade, nennt, so will sie damit keineswegs den anderen ausschließen. Die Angemessenheit dieses Zusammenwirkens auf dem Gebiet der Übernatur beleuchtet Anselm in c. 5 an einem Beispiel aus der Natur: „Wie die Natur keine Nachkommenschaft hervorbringt ohne Zusammenwirken von Vater und Mutter und man weder den Vater noch die Mutter von der Hervorbringung des Kindes trennen kann, so sind auch Gnade und freier Wille nicht gesondert, sondern sie bewirken zusammen Rechtfertigung und Errettung des Menschen."

Indem Anselm so die freie Betätigung des Willens auch beim Zusammenwirken mit der Gnade nachgewiesen hat, hat er die zwölfte der Schwierigkeiten gelöst, die wir bei ihm gegen die wahlfreie Betätigung des Willens erhoben finden, nämlich daß ein freier Wille mit dem göttlichen Gnadenwirken nicht einmütig zusammenwirken könne. Wir haben nun nur noch nachzuweisen, daß Anselm den Willen an Bedeutung im Heilswirken der Gnade nachstehen läßt.

„Obschon die Rechtschaffenheit nur durch den freien Willen bewahrt wird, sagt er *De Conc.* q. III. c. 4, so ist doch nicht soviel dem freien Willen wie der Gnade zuzuschreiben, wenn diese Rechtschaffenheit bewahrt wird, da ja der freie Wille jene nur mittels der zuvorkommenden und nachfolgenden Gnade hat und bewahrt." Er schreibt alles im Grunde der Gnade zu (*ebd.*): „Schließlich, da alles der Anordnung Gottes unterliegt, was auch immer dem Menschen glückt, weil sie den freien Willen unterstützt, diese Rechtschaffenheit aufzunehmen oder zu bewahren, so ist alles der Gnade zuzuschreiben." Und *l. c.* c. 3 heißt es: „Wenn aber der Wille dadurch, daß er mit freier Entscheidung das Empfangene (die Rechtschaffenheit) bewahrt, sich entweder Vermehrung der empfangenen Gerechtigkeit oder auch . . . irgend einen Lohn verdient, so sind dies alles Früchte der ersten Gnade und Gnade für Gnade, und so ist alles der Gnade zuzuschreiben, weil es weder (Verdienst) des Wollenden ist, daß er will, noch des Laufenden, daß er läuft, sondern des sich erbarmenden Gottes"[1]).

[1]) *Röm.* 9, 16 (bei Migne fälschlich 2, 16).

Also Wille und Gnade wirken zwar voneinander ungehindert und gemeinsam das Heil; aber größer ist doch der Anteil der Gnade, weil sie dem Willen sein Wirken erst ermöglicht. Das Konzil von Trient hat dies also ausgedrückt: „ut nostra velit esse merita, quae ipsius sunt dona.“

Die Gnade ist aber nach dem hl. Anselm dem Willen nicht nur insofern überlegen, als sie ihm die Fähigkeit zur übernatürlichen Heilswirkung aus Gnade in der Neigung zur Rechtschaffenheit verleiht, sondern auch, als sie nicht gezwungen ist, ihm diese Rechtschaffenheit nach ihrem selbstverschuldeten Verlust wiederzuerteilen. Anselm sagt nämlich *De Conc.* q. III. c. 3: „Obschon Gott nicht allen die (Neigung zur) Rechtschaffenheit (wieder-) gibt, indem er sich derer erbarmt, deren er sich erbarmen will, und verhärtet, wen er verhärten will, so gibt er sie dennoch niemandem auf Grund eines vorausgehenden Verdienstes“; d. h. die Guten haben es nicht sich selbst zuzuschreiben, wenn sie die Neigung zur Rechtschaffenheit wiedererhalten haben. Gott erteilt und versagt die Zurückgabe dieser Neigung nach seinem Willen und wirkt so, ohne jedwede Behinderung des freien Willens, sehr nachhaltig auf den Ausfall des Heilswirkens ein. Daß Gott aber dem Menschen nicht wider Willen die Rechtschaffenheit nehmen könne, zeigt Anselm in *De Conc.* q. I. c. 6 ausdrücklich gegen solche, die sich darüber beklagen, daß zum Heile oder zur Verdammnis nichts der freie Wille vermöge, sondern allein die Notwendigkeit wegen des göttlichen Vorherwissens. Er sagt: „Da es fest steht, daß die Gerechtigkeit, durch die jemand gerecht ist, die Rechtschaffenheit des Willens ist, welche Rechtschaffenheit nur dann in jemandem ist, wenn er will, was Gott will, daß er wolle, so steht fest, daß Gott ihm dieselbe nicht wider Willen nehmen kann; denn er kann dies nicht wollen. Aber er (Gott) kann auch nicht wollen, daß er (Mensch) sie habend wider Willen durch irgend eine Notwendigkeit sie verlasse; denn sonst würde er ja wollen, daß er nicht wolle, was er will, daß er wolle, was nicht sein kann. Es folgt also, daß Gott auf diese Weise will, daß der rechte Wille zum rechten Wollen und zum Bewahren derselben Rechtschaffenheit frei sei: der, wann er kann, was er will, frei tut, was er tut.

Somit ergibt sich denn aufs allerklarste, daß es einen freien Willen mit seiner Wirksamkeit gibt, ohne daß das göttliche Vorherwissen widerstrebt, wie oben (*De Conc.* q. I. c. 1 und 4) gezeigt wurde." Hiermit zeigt Anselm mit wünschenswerter Deutlichkeit, daß Gott nie und nimmer dem Menschen seine Rechtschaffenheit nimmt. Dasselbe geht aus der Beschreibung der Tätigkeit hervor, die Anselm hinsichtlich der Verwerfung der Verdammten in *De Conc.* q. II. c. 2 entwirft. Denn dort sagt er, wie wir bereits gesehen haben, daß Gott verhärte, indem er nicht erweicht, und in Versuchung führe, indem er nicht vor ihr bewahrt (o. S. 44). Er verbessert ihre bösen Werke nicht. Hiernach ist also Gott nicht in positiver Weise Urheber der Ungerechtigkeit und der daraus folgenden Verdammnis, sondern der Mensch; Gott aber prädestiniert auch die Bösen, weil er sie nicht befreit.

§ 3. Zusammenfassung.

Fassen wir das von Anselm über den Willen Dargebotene kurz zusammen. Der Wille ist eine seelische Kraft. Gegenstand seines Strebens ist das sittlich Gute und das Angenehme. Es ist ein vernünftiger Wille, weil er zu seiner Betätigung allemal der vorausgehenden Vernunfterkenntnis bedarf. Er bedarf aber auch noch zweier Neigungskräfte, der zur Rechtschaffenheit und der zum Angenehmen. Es ist ein durch diese Neigungen sich bewegender, alles andere aber bewegender Wille. Außer dem Willensinstrument, welches sich durch seine Neigungen bewegt, und diesen Neigungen unterscheidet Anselm noch den Willensgebrauch, über dessen Einteilung er sich eingehend verbreitet. Den meisten Raum aber nehmen seine Untersuchungen über die Wahlfreiheit des Willens ein, deren Begriff er klar erfaßt und umgrenzt hat, in deren Definition er aber nicht glücklich gewesen ist. Beweise für die Wahlfreiheit selbst bringt er nicht, setzt sie vielmehr als tatsächlich vorhanden voraus; wohl aber löst er eine ansehnliche Zahl von Einwänden, die wider sie erhoben werden. Bei aller Hervorhebung der menschlichen Wahlfreiheit hebt er doch den Primat der göttlichen Gnade im Heilsprozeß hervor, der aber dem Menschen nie die eigene Freiheit und Verantwortlichkeit nimmt.

IV.

Zur Würdigung der Lehre Anselms.

§ 1. Charakter von Anselms Lehre vom Willen.

a) Anselms Spekulation über den Willen hat einen theologischen Charakter.

Es läßt sich nicht verkennen, daß Anselms Spekulation über den Willen einen theologischen Charakter zeigt. Denn wie wir sahen, bezeichnet er die Willensfreiheit als die Fähigkeit, die Rechtschaffenheit des Willens um der Rechtschaffenheit willen zu bewahren. Diese Definition ist zu eng, weil hier der Gebrauch der Willensfreiheit allein auf das Gebiet übernatürlicher Betätigung eingeschränkt ist. Ein theologischer Gedanke ist es so, der den Fehler in der von Anselm doch mit soviel Sorgfalt festgestellten Definition verursacht. Ja, Anselm betrachtet seine Spekulation über den Willen überhaupt als theologischen Zwecken dienend, was deutlich aus der hauptsächlichen Zweckbestimmung hervorgeht, die er dem Willen setzt; so sagt er *De Conc.* q. I. c. 6: „Sache des Willens ist es, zu verwerfen oder zu erwählen, sowie es die Erkenntnis des Verstandes zeigt: denn dazu hauptsächlich sind dem vernünftigen Geschöpf Wille und Verstand gegeben.“ In demselben Kapitel sagt er: „In vielen Dingen sprechen wir von Freiheit und Urteil (arbitrium). Aber allein mit jenem Urteil und mit jener Freiheit beschäftigen wir uns in dieser Schrift [1]), ohne die der Mensch nicht gerettet werden kann, wenn er in ihren Gebrauch gelangt ist.“ Hieran knüpft er *De Conc.* q. III. c. 2 wieder mit der Bemerkung an: „Man muß aber wissen, daß, wie wir hier, wie oben gesagt, von keinem anderen freien Willen handeln als von jenem, ohne den der Mensch nicht das (ewige) Heil erlangen kann, wenn er zum Alter der Unterscheidung gelangt ist; so auch von keiner anderen Gnade als jener, ohne die kein Mensch gerettet werden kann.“ Und entsprechend diesem Thema handelt Anselm in seinen beiden Hauptschriften, dem *Dialogus de libero arbitrio* und *De Concordia etc.*, vom Willen nur in seinem Zusammenhang mit dem Wirken der übernatürlichen Gnade und ähnlichen übernatürlichen Gegenständen. Von diesem Standpunkt des Glaubens rührt

[1]) *quaestio*; die Schrift *De Concordia etc.* ist in drei Quästionen eingeteilt.

es auch her, daß Anselm die Willensfreiheit ohne jede weitere Erörterung als tatsächlich vorhanden annimmt; direkt zeugt dafür *De Conc.* q. III. c. 1 und 5, wo das Vorhandensein der Wahlfreiheit auf Grund von Aussprüchen der Hl. Schrift festgestellt wird. Die Tatsächlichkeit der Wahlfreiheit steht ihm in diesen Kapiteln fest, nicht minder das Wirken der göttlichen Gnade, die soweit den Willen beeinflußt, daß anscheinend von Willensfreiheit nicht mehr die Rede sein kann. Statt nun etwa zu untersuchen, ob nicht die Vernunft hier einen Widerspruch entdecken könne, stellt es Anselm (*l. c.* c. 1) als seine Absicht hin, die völlige Übereinstimmung von Wille und Gnade nachzuweisen. Anselm steht also auf dem Offenbarungsstandpunkte, der ebenso die Freiheit des Willens als die Unfehlbarkeit der Gnade als offenbart annimmt; darum besteht für ihn an der Tatsächlichkeit dieses Verhältnisses auch nicht der leiseste Zweifel. Er untersucht aber nunmehr, wie Wille und Gnade bzw. Vorherwissen, Vorherbestimmung und die andern oben des nähern erörterten Dinge in Einklang zu bringen sind, m. a. W. er knüpft an die Lehren der Offenbarung seine vernünftigen Untersuchungen an, durch die er die völlige Widerspruchslosigkeit der Offenbarungstatsachen aufzuzeigen sucht. Das entspricht völlig seiner wissenschaftlichen Methode, über die sich jüngst Grabmann [1]) eingehend verbreitet hat und die Anselm am kürzesten selber in dem Wort ausgedrückt hat (*Proslogion* c. 1, *P L.* 158, 227): credo, ut intelligam. Daß unsere Auffassung aber die rechte ist, dafür spricht vollends, daß Anselm in der zweiten Hauptschrift über den Willen, der oft genannten *De Concordia etc.*, einen eigenen Passus über die Methode seiner Spekulation eingeflochten hat. Er sagt dort (q. III. c. 6): „Wenn wir etwas mit der Vernunft (ratione) sagen möchten, was wir aus den Aussprüchen der Hl. Schrift nicht klar aufzeigen oder beweisen können, so hilft sie uns doch auf folgende Weise erkennen, ob wir es annehmen oder zurückweisen sollen. Wenn es nämlich durch einen offenbaren Vernunftschluß begründet ist (aperta ratione) und die Hl. Schrift in keinem Teile widerspricht, so wird, da jene, wie sie keiner Wahrheit entgegen so auch keiner falschen Lehre günstig ist, aus

[1]) M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode.* Bd. I. Freiburg i. Br. 1909. S. 258 ff.

eben dem Umstande, daß sie es nicht leugnet, das, was mit dem Verstand (ratione) angenommen wird, infolge ihrer Auktorität angenommen. Wenn aber die Hl. Schrift unserm Sinn unzweifelhaft widerspricht, so ist, selbst wenn unser Vernunftschluß als unüberwindlich erscheint, doch festzuhalten, daß er sich nicht auf Wahrheit stützt." Die Offenbarung erklärt also Anselm als Ausgangspunkt und Kriterium seiner mit der Vernunft geführten Untersuchungen benutzen zu wollen; wie sollte er dem allein in diesen seinen Untersuchungen über die Freiheit des Willens nicht gefolgt sein, in die noch dazu obiger Passus eingeflochten ist? Anselms Untersuchungen tragen hier also zweifellos einen theologischen Charakter.

b) Diese theologische Spekulation betrifft besonders die übernatürliche Heilsbetätigung des Willens.

Welches war nun im einzelnen die theologische Frage, der diese Spekulation dienen sollte? Wie sich aus einer Betrachtung der beiden Hauptschriften, des *Dialogus de libero arbitrio* und *De Concordia etc.*, ergibt, handelt es sich für Anselm überall darum, die Freiheit des Willens nach Möglichkeit gegen die wider sie erhobenen Einwände sicher zu stellen. Die freie übernatürliche Heilsbetätigung ist es, die Anselm allüberall sichern will. Dafür sprechen die eben angeführten Stellen aus *De Concordia* q. I. c. 6 und q. III. c. 2. An ersterer Stelle heißt es: „In vielen Dingen sprechen wir von Freiheit und Urteil; wir beschäftigen uns aber hier mit jener Freiheit, ohne die der Mensch nicht gerettet werden kann." Dasselbe sagt Anselm an der zweitgenannten Stelle: er handele von keiner andern Gnade als von jener, ohne die der Mensch nicht gerettet werden kann; also von der Heilsgnade. Dafür spricht aber auch alles, was wir oben als Anselms Lehre über die Wahlfreiheit dargestellt haben, namentlich das Verhältnis des göttlichen Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade zur Freiheit. Diese drei Fragen bilden sogar den ganzen wesentlichen Inhalt der zweiten Hauptschrift, wie sich schon aus ihrem vollständigen Titel ergibt: *De Concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio.* Anselm beschäftigt sich nicht allein mit der Prädestination, nicht allein mit dem Vorherwissen, nicht allein mit der Gnade, nicht allein mit den andern, meist im *Dialogus de libero arbitrio* befindlichen Einwürfen, sondern mit diesen allen, weil sie alle mit einem ein-

zigen zusammenhängen, das ganz im Mittelpunkt seines Denkens steht: mit dem freien Willen. Die übernatürliche Heilsbetätigung desselben, nicht das Vorherwissen, die Vorherbestimmung usw. an sich, ist es, die ihn beschäftigt. Darum auch die längere, nicht streng in den Traktat gehörige Ausführung über den Willen in *De Conc.* q. III. c. 11—13; Anselm selbst leitet dieselbe c. 11 wie folgt ein: „Da sich aber unsere Betrachtung hauptsächlich mit dem Willen beschäftigt, so wird etwas Tieferes über den Willen, wie ich glaube, nicht unnütz sein." Allseitige Klarheit über den Willen liegt ihm am Herzen, was nicht minder aus den Worten hervorgeht, mit denen er die andere Hauptschrift, *Dial. de lib. arb.*, einleitet (c. 1): „Da der freie Wille" (läßt er den Schüler sprechen) „der Gnade, der Prädestination und dem Vorherwissen Gottes zu widersprechen scheint, begehre ich zu wissen, was die Willensfreiheit ist und ob wir sie immer besitzen." Und auch in diesem Traktat kommt der Wille nur in Rücksicht auf die übernatürliche Heilsbetätigung zur Sprache.

c) Veranlassung zu Anselms Spekulation über die Willensfreiheit.

Welches war aber der Anlaß, daß Anselm sich so eingehend gerade mit der Willensfreiheit befaßte? Wie aus dem bisher Gesagten zur Genüge hervorgeht, waren es die gegen die Wahlfreiheit erhobenen Einwürfe, wodurch das freudige Heilswirken des Menschen mehr oder weniger getrübt, ja auch gänzlich vernichtet werden konnte. „Wir beschäftigen uns hier", sagt Anselm *De Conc.* q. I. c. 6, „allein mit jenem Urteil und jener Freiheit, ohne die der Mensch nicht gerettet werden kann, nachdem er sie gebrauchen kann. Denn so beklagen sich viele, daß sie glauben, zum Heile oder zur Verdammung vermöge nichts der freie Wille, sondern allein die Notwendigkeit wegen des Vorherwissens Gottes." Und *ebd.* q. III. c. 1 heißt es: „Es hat einige Stolze gegeben, die glaubten, die ganze Fähigkeit zur Übung von Tugenden beruhe allein auf der Freiheit des Willens (gemeint sind die Pelagianer); es gibt aber zu unserer Zeit viele, die überhaupt daran verzweifeln, daß der freie Wille etwas sei." Es handelt sich hiernach um Zeitgenossen Anselms. Manche von diesen Leugnern der Willensfreiheit mögen durch Sturz von extremem Tugendstreben in das andere Extrem übergeschlagen und nun zur Leugnung veranlaßt worden sein, was aus der folgenden

Stelle desselben Kapitels hervorzugehen scheint: „Mehrere versichern auch, die Erfahrung zeige es ihnen, daß der Mensch sich keineswegs auf einen freien Willen stützen könne, da viele ohne Zahl trotz ungeheuren geistigen und körperlichen Kraftaufwands doch durch eine gewisse Notwendigkeit, nein, Unmöglichkeit, beschwert gar nicht voranrücken oder doch nach einem großen Fortschritt plötzlich unheilbar zurückfallen". Diesen Einwand widerlegt dann *De Conc.* q. III. c. 10. Domet de Vorges hält diese Bestreiter der Willensfreiheit für Libertiner[1]. Auch wir neigen dieser Ansicht zu; nur geht Domet de Vorges entschieden zu weit, wenn er an genannter Stelle meint, es seien dies die einzigen Leugner der Willensfreiheit zu Anselms Zeit gewesen. Denn die vom göttlichen Vorherwissen, von der Vorherbestimmung, von der Gnade und anderswoher genommenen Einwände können sehr wohl von jemandem aufgeworfen werden, der kein Libertiner ist. Auch Anselm hebt die in diesen Fragen enthaltenen Schwierigkeiten hervor, wenn er sagt (*De Conc.* q. III. c. 14): „Ich glaube, daß ich jetzt passend die Abhandlung über die drei schwierigen Fragen (quaestiones) beendigen kann, die ich im Vertrauen auf die göttliche Hilfe begonnen habe; wenn ich etwas in ihr gesagt habe, das einem Suchenden genügen möchte, so schreibe ich es nicht mir zu: denn „nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir". Dies aber sage ich, daß, wenn jemand mir, der ich über diese Fragen forschte, als mein Geist in ihnen auf der Suche nach Einsicht hin und her schwankte, das geantwortet hätte, was ich geschrieben habe, so hätte ich ihm Dank gesagt deswegen, weil er mich befriedigt hätte." Auf Ernst in diesen Einwänden läßt auch die Bemerkung im *Dialogus de casu diaboli* schließen (c. 21): „Mir (dem Schüler) fällt aber hier jene überaus berühmte Streitfrage (famosissima quaestio) ein über das göttliche Vorherwissen und den freien Willen; denn wennschon sie mit solcher Auktorität versichert und mit solchem Nutzen (gläubig) festgehalten wird, so daß man keineswegs wegen irgend eines menschlichen Vernunfteinwandes daran zweifeln kann, daß das göttliche Vorherwissen und der freie Wille sich mit-

[1]) Domet de Vorges *a. a. O.* S. 199: „Anselm begegnete damals keiner andern Leugnung als der des Libertiners, der behauptet, der Leidenschaft nicht widerstehen zu können."

einander vereinbaren lassen, so scheinen sie doch, soweit die menschliche Vernunfterwägung in Betracht kommt, unvereinbar miteinander in Widerspruch zu stehen; daher wir denn auch einige in dieser Frage so nach der einen Seite sich wenden sehen, daß sie die andere ganz aufgeben und so, von der Woge des Unglaubens versenkt, zu Grunde gehen; und daß viele, die unter gleichsam von hier und von dort aufeinander treibenden Winden erschüttert sich noch aufrecht halten wollen, in große Gefahr geraten." Freilich ist es bei dieser hier eingeflochtenen Bemerkung nicht sicher, ob die Frage wegen des freien Willens hier als rein historische gemeint ist oder ob sie auch unmittelbar praktisch geblieben war. Aber im Zusammenhang mit den obigen Aussagen Anselms liegt es näher, auch an unmittelbar praktische Bedeutung dieses Einwurfs zu denken. Sonach dürfte es sich ergeben, daß es die praktische Bestreitung der Willensfreiheit war, die Anselm zu einer so intensiven Beschäftigung mit diesem Problem trieb.

Daneben war es gewiß auch das Interesse an der Frage selbst, die Anselm dazu vermochte. Es war wirklich eine „famosissima quaestio", wie er im *Dialogus de casu diaboli* sagt, es waren „difficiles quaestiones", wie er sich *De Conc.* q. III. c. 14 ausdrückt, die das ganze Interesse eines so scharfen und dabei ebensosehr dem Ewigen wie dem unmittelbar Zeitlich-Praktischen zugewandten Geistes herausfordern mußten, wie der Anselms war.

Eine Veranlassung zur Beschäftigung mit diesen Problemen lag aber auch in Anselms Lehrtätigkeit; nicht zufällig kann es sein, daß die erste Hauptschrift über den Willen, der *Dialogus de libero arbitrio,* die Dialogform an sich trägt, indem sie zweifellos wirklich nichts anderes ist als die reife Zusammenfassung dessen, was die Unterredungen Anselms mit seinen Schülern, den Mönchen des Klosters Bec, hervorgebracht haben. Etwas Ähnliches sehen wir bei dem etwas jüngeren Honorius Augustodunensis, den — nach der Einleitung seiner Schrift *Inevitabile* [1]) — seine Schüler aufforderten, den (für sie) unlöslichen Knoten des freien Willens

[1]) Über diese Schrift und ihre zweifache Rezension soll an anderer Stelle gehandelt werden.

zu lösen. — Eine entferntere Veranlassung war gewiß die Vorgeschichte dieses Problems, das gerade in dem Land, wo Anselm hauptsächlich wissenschaftlich tätig war, vor zwei Jahrhunderten eine so tiefe Erregung hervorgerufen hatte und dort vielleicht nie völlig zur Ruhe gekommen war. Nicht ohne Bedeutung muß es da erscheinen, daß die beiden einzigen größeren Abhandlungen über den Willen, die uns aus dieser Zeit bekannt sind, die Abhandlung *De Concordia etc.* Anselms, zu der der *Dialogus de libero arbitrio* (s. u.) eine Vorarbeit bildete, und das *Inevitabile* des Honorius in Frankreich ihre Wurzel haben. Denn der *Dialogus de libero arbitrio* entstand während Anselms Aufenthalt zu Bec; die Schrift *De Concordia etc.* ist allerdings erst in der Zeit von 1107—1109 in England ausgearbeitet worden, führte aber nur einen in jenem *Dialogus*, also noch in Frankreich, gefaßten Plan aus (s. u.). Das *Inevitabile* glauben wir aber aus verschiedenen Gründen, die an anderem Orte dargelegt werden sollen, in seiner ersten Fassung nach Frankreich verlegen zu sollen.

§ 2. Historische Stellung der Lehre Anselms vom Willen und der Willensfreiheit.

a) Quellen Anselms.

Welches waren die Quellen, aus denen Anselm seine Lehre vom Willen schöpfte? Wieviel hat er aus andern geschöpft, wieviel ist sein geistiges Eigentum? Weder Domet de Vorges noch Verweyen [1]) können hier mehr als die allgemeine Angabe bieten, daß Anselm sich in seinen Untersuchungen im wesentlichen auf Augustinus stütze. Domet de Vorges bemerkt, Anselm stütze sich reichlich auf seine Vorgänger, ohne daß man sie immer sicher erkennen könne; so auf St. Augustin, Aristoteles, Cicero, Virgil. Letzteres hänge mit seiner Arbeitsweise zusammen. Anselm las viel und meditierte lange über das, was er gelesen hatte. Die erworbenen Kenntnisse verdichteten sich und bildeten sich in seinem Geiste um, und wenn er sich dann ans Schreiben setzte, so war das Gelesene schon das Seine geworden und man konnte den Ursprung des von Anselm Dargebotenen nicht wiedererkennen. So verdanke er Augustin den

[1]) Joh. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik.* Heidelberg 1909.

ganzen Grundstock seiner Lehre[1]. Als originell bei Anselm führt Domet de Vorges[2] wie auch Verweyen[3] seine Definition von der Willensfreiheit an, Verweyen auch die Bezeichnung des Willens als eines „sich selbst und alle anderen seelischen Potenzen bewegenden Instrumentes". In der Tat setzt sich ja da Anselm in Gegensatz zu einer andern, wohl zu seiner Zeit üblichen Definition, die auch Honorius noch in der ersten Rezension seines *Inevitabile* hat, um sie darnach freilich in die Anselmische umzuändern. Von Augustin stammt u. E. wahrscheinlich folgende Begründung Anselms für die Wahlfreiheit: „velle autem non potest invitus (sc. homo), quia velle non potest nolens velle" (*Dial. de lib. arb.* c. 5). Denn nach Hamma[4] hebt Augustin wie als Motto seiner Lehre von der Willensfreiheit immer wieder hervor: Niemand kann nicht wollend wollen (nemo potest nolens velle), sondern nur wollend wollen (volens velle); es wird verwiesen auf *De duab. an.* I, 14 und *De lib. arb.* III, 3. 7.

Es muß nun die Bemerkung Domet de Vorges' und Verweyens von der allgemeinen Abhängigkeit Anselms von Augustin in der Lehre vom Willen ganz erheblich modifiziert werden. Denn auf Einzelheiten kommt es ja nicht so sehr an als vielmehr auf die leitende Idee. Diese ist hier aber bei Augustin eine wesentlich andere als bei Anselm, den man sonst auch den zweiten Augustinus genannt hat. Denn zumal in seinen letzten Schriften (*De natura et gratia, De gratia et libero arbitrio, De praedestinatione sanctorum* und *De dono perseverantiae*) tritt klar und deutlich hervor, daß für Augustin wenigstens in der Endzeit seines Lebens die Betonung des göttlichen Gnadenwirkens im Vordergrund steht, fast zum Nachteil des freien Willens, den er zwar nirgends leugnet[5], vielmehr durchaus behauptet, aber doch allzu stark zurücktreten läßt. Von diesem Streben, das in seinem Kampf gegen die Bestreiter der unveräußerlichen Gnadenrechte Gottes, die Pelagianer, seine natürliche Erklärung findet, rührt aber die Härte der augustinischen Darstellung her, daß der Wille wie

[1]) *a. a. O.* S. 322 f. [2]) *a. a. O.* S. 321. [3]) *a. a. O.* S. 50.

[4]) M. Hamma, *Die Lehre des hl. Augustinus über die Concupiscenz.* Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1873, S. 448.

[5]) Mausbach, *a. a. O.* S. 247—258.

unvermögend erscheint, auch nur etwas zur Endwirkung, der Seligkeit oder Verdammnis, beizutragen. Hiervon sticht nun grundsätzlich das Streben Anselms ab, das, wie wir gesehen haben, gerade auf Sicherung der ebenfalls unveräußerlichen Rechte der menschlichen Freiheit geht, unbeschadet der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Statt von einer Abhängigkeit von Augustin könnte man hier viel eher von einer Gegensätzlichkeit reden. Ob nicht die seelische Bewegung bei der Beschäftigung mit diesen schwierigen Fragen, von der Anselm *De Conc.* q. III. c. 14 spricht, zum Teil davon hergerührt haben mag, daß er, der zweifellose Bewunderer und Nachahmer und Kenner Augustins, ihm hier in seiner gewissen Einseitigkeit nicht folgen konnte und wollte? Aber wenn man Augustin bei aller Verehrung nicht von der (ja leicht erklärlichen) Einseitigkeit freisprechen kann, daß er bei seiner Verteidigung der Gnade die Freiheit des Willens ungebührlich zurücktreten ließ, so hat Anselm doch, wie wir oben sahen, bei aller Mühe und allem Werben um den freien Willen die Gnade nicht ihres unbestreitbaren Vorrangs beraubt, sondern ihn, der Glaubenslehre gemäß, anerkannt. Darum erweckt aber auch Anselms Darstellung der Lehre vom Willen den Eindruck der Harmonie, wirklich der Concordia, die er als Titel an die Spitze seiner letzten Schrift gesetzt hat. Es mag diese Übereinstimmung, dieser Zusammenklang, dann auch wirklich in seiner Seele voll und ganz wiedergeklungen haben, in derselben Seele, die ihn aus sich wie aus einer Harfe hervorgelockt hatte. So bringt Anselms Darstellung einen befriedigenderen Eindruck im Leser hervor als die Augustins in diesem Punkt. Freilich ist zu bedenken, daß Augustin darin Anselm an Größe übertrifft, daß er die Frage der Stellung des Willens im Heilswerk überhaupt erst aufgerollt hat, indem vor ihm eine Behandlung dieses Themas bis in seine letzten Konsequenzen überhaupt nicht existierte. — Noch mag in dieser Darstellung des Verhältnisses Anselms zu Augustin bemerkt sein, daß bei beiden die Behandlung des Willens im Werk der göttlichen Prädestination erst am Ende ihres langen Lebens zu ihrer vollen Entfaltung gelangt ist.

b) Entwicklung der Lehre bei Anselm.

Diese Lehre vom Willen, die wir bis hierhin darzustellen suchten, stand aber nicht auf einmal fertig in Anselms Geiste, sondern sie hat eine Entwicklung durchgemacht. Da wir jetzt

das Ganze der Lehre Anselms überschauen, können wir leichter erkennen, wo sich die ersten Ansätze einer Beschäftigung mit diesem Thema finden mögen. In seinem ersten Werk, dem *Monologium,* sagt er (c. 73): „Welche Seelen aber ewig selig oder unselig werden, oder auf welche Weise und auf welches Verdienst hin, daß dieses ein Sterblicher durch Disputieren begreifen könne, das halte ich unzweifelhaft für überaus schwierig, wenn nicht gar für unmöglich. Daß aber Gott hier nicht ungerecht ist, das muß man aufs allerfesteste glauben (tenere).“ Auch im folgenden Werk, dem *Proslogion,* klingt er an dieses Thema an, vor allem in c. 11. Die Kapitel 8—11 erörtern die göttlichen Eigenschaften der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit; c. 11 sagt Anselm: „Wenn es aber allenfalls erfaßt werden kann, warum du (Gott) die Bösen retten wollen kannst, so kann das doch sicher auf keine Weise begriffen werden, warum du von solchen, die gleich schlecht sind, diese lieber rettest als jene, durch deine höchste Güte; und jene eher verdammst als diese, durch deine höchste Gerechtigkeit.“ Hier wie bei der vorigen Stelle liegt zwar noch kein Grund vor, anzunehmen, daß Anselm schon den Plan zu einer engeren Behandlung der Lehre vom Willen im Werk der Prädestination gefaßt hätte; aber es zeigt sich doch, daß der Gegenstand ihm schon am Herzen liegt. Es wird ihn der Gedanke, wie sicher wenigstens zwei von den drei darauf verfaßten Dialogen erkennen lassen, nicht mehr loslassen und, wenn auch nach einer langen Unterbrechung, noch am Ende des Lebens beschäftigen. Die Frage nach der Vereinbarkeit des göttlichen und menschlichen Wirkens begegnet uns nämlich in drei schon zu Bec und wohl noch zur Zeit seines Priorats abgefaßten und als zusammenhängendes Ganze gedachten Traktaten in Dialogform. Ihr Zusammenhang geht aus dem Prolog hervor, den Anselm der Schrift *Dialogus de veritate* vorgesetzt hat. Anselm schreibt dort: „Drei Traktate, die zum Studium der Hl. Schrift gehören, habe ich einst zu verschiedenen Zeiten angefertigt, die aber sich darin ähnlich sind, daß sie in Form von Frage und Antwort geschrieben sind. Der eine dieser drei ist der *Dialogus de veritate,* der andere *De libertate arbitrii* (unser *Dialogus de libero arbitrio*), der dritte aber *De quaestione, qua quaeritur quid peccavit diabolus* (d. i. der *Dialogus*

de casu diaboli). Obschon diese Traktate nicht durch fortlaufende Schreibung zusammenhängen, so verlangt doch Inhalt und Ähnlichkeit ihrer Form, daß sie in der Ordnung, die ich genannt habe, zusammengeschrieben werden. Obschon sie daher von einigen Eilfertigen in einer andern Ordnung zusammengeschrieben sind, bevor sie vollständig geworden waren, so will ich doch, daß sie so, wie ich hier festgesetzt habe, aneinander gereiht werden.“ Aus Gesagtem geht hervor, daß Anselm allen drei Traktaten im wesentlichen den gleichen Inhalt zuschreibt. In der Tat befaßt sich Anselm in allen drei in besonderer Weise auch mit dem Willen, wenn auch nicht gleich intensiv. Gleich im erstangeführten und darum vielleicht auch zeitlich ersten *Dialogus de veritate* findet sich als c. 4: *De veritate voluntatis*. Ganz dem Willen gewidmet ist aber der zweitgenannte Traktat *Dialogus de libero arbitrio*. Hier beginnt Anselm c. 1: „Da also der freie Wille der Gnade und der Prädestination und dem Vorherwissen Gottes zu widersprechen scheint, begehre ich (Schüler) zu wissen, was diese Wahlfreiheit ist und ob wir sie immer haben.“ Hier werden auffälligerweise dieselben Fragepunkte aufgeworfen, die im späteren Traktat *De Concordia etc.* in Rede stehen und wo Anselm sagt: „Über jene drei Fragen, in denen dem Vorherwissen, der Vorherbestimmung und auch der Gnade Gottes der freie Wille zu widersprechen scheint, will ich das, was mir Gott zu eröffnen sich würdigen wird, unter seinem Beistande nachweisen.“ Sonach sehen wir schon im *Dialogus de libero arbitrio* die Gesichtspunkte der späteren Abhandlung *De Concordia etc.* niedergelegt. Anselm hat aber die unmittelbare Beantwortung dieser Fragen erst noch aufgeschoben, da er (s. o.) erst feststellen will: „was der freie Wille ist und ob wir ihn immer haben.“ Dieser Feststellung ist denn auch der ganze Dialog gewidmet. Wir haben daher in ihm ganz sicher eine Vorarbeit zu seiner größten Arbeit über diesen Gegenstand, zur Concordia, zu betrachten. Mit diesem Streben nach möglichst sorgfältiger Begriffsfassung des in Frage stehenden freien Willens geht Anselm erstmalig den Weg der Scholastik. Aber auch der dritte Dialog hängt mit der Lehre vom Willen eng zusammen. Im *Dialogus de casu diaboli* erörtert nämlich Anselm, inwiefern der böse Engel sündigte, wo ihm doch Gott nicht das

Geschenk der Beharrlichkeit gab. Hier findet sich auch (c. 21) die oben bereits angeführte Stelle wegen der „famosissima quaestio". Diese Gedanken beschäftigten Anselm noch vor 1078, d. i. vor dem Jahr, in dem er sein Priorat zu Bec mit der Würde eines Abtes vertauschen mußte. Aber erst nach drei Jahrzehnten, in den Jahren 1107-1109, am Ende seines Lebens, glückte es Anselm, den bereits im *Dialogus de libero arbitrio* offenbar klar entworfenen Plan einer systematischen Behandlung des Willens in der Abhandlung *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio* zur Ausführung zu bringen. Es war Anselm also trotz stürmischer Jahre der Verbannung und vielfältiger Regierungsgeschäfte gegönnt, das Werk der Verteidigung des Willens zum Abschluß zu bringen, das er aber auch, wie er *ebd.* q. III. c. 14 am Ende als Greis versichert, nur im Vertrauen auf den göttlichen Beistand begonnen hatte.

Wir weichen hier in einem Punkte von Hasse ab, der in seinem Werk über Anselm von Canterbury [1]) eine Darstellung des geistigen Entwicklungsganges Anselms, allerdings bis auf einen Punkt ohne obige Einzelheiten, gibt. Hasse meint nämlich (*a. a. O.* II. S. 611), Anselm sei erst durch seine Satisfaktionstheorie, die der Traktat *Cur Deus homo* erörtert, bewogen worden, seine Aufgabe in der Lehre vom Willen weiter zu fassen und auch das Verhältnis der Prädestination sowie zumal der Gnade zum menschlichen Willen in Betracht zu ziehen. Wir halten diese Annahme nicht für zutreffend. Denn vor dem Traktat *Cur Deus homo* wurde bereits der *Dialogus de libero arbitrio* abgefaßt; dieser aber enthält, wie wir oben sahen, gleichsam schon die genaue Disposition der Schrift *De Concordia etc*, die die Frage des Verhältnisses des Willens zu Vorherwissen, Vorherbestimmung und Gnade behandelt. Dann aber kann Anselm nicht erst durch Ausarbeitung des Gegenstandes von *Cur Deus homo* auf den Gedanken gekommen sein, das Verhältnis nun auch der Gnade usw. zum Willen zu berücksichtigen. Von der Geistesentwicklung Anselms entwirft Hasse [2]) folgendes Bild. Die Frage der eben genannten Beziehungen des Willens bildete ihm zufolge die letzte

[1]) Fr. R. Hasse, *Anselm von Canterbury.* Bd. II. Leipzig 1852.
[2]) *a. a. O.* S. 362—363.

Stufe in Anselms geistigem Entwicklungsgang. Denn er ging in seinen ersten Werken vom höchsten aller Gegenstände, Gott selbst, aus, in dessen Licht sich ihm das Rätsel der Welt erklärte. Als Gipfelpunkt wieder der Schöpfung ergab sich ihm die vernünftige Kreatur, deren Endzweck er in die Liebe Gottes setzen mußte. Als Bedingung aber dieser Liebe erkannte er die Freiheit des Willens, welche die drei noch in den letzten Jahren seines Priorats oder in den ersten seines Abtsregiments zu Bec verfaßten Schriften, der *Dialogus de veritate, de libero arbitrio* und *de casu diaboli,* bald mehr, bald weniger zusammenhängend, behandeln, ausschließlich hier der *Dialogus de libero arbitrio.* Und wenn es zuerst, wie Hasse [1]) sagt, die göttlichen, dann die menschlichen Dinge gewesen waren, an deren Erkenntnis er sich versuchte, so war es schließlich, nämlich in der Prädestinations- und Gnadenlehre der *Concordia praescientiae etc.*, die Harmonie, die Concordia beider Sphären, die ihn beschäftigte.

c) Nachwirkung der Lehre Anselms.

Mit Anselm hat aber seine Entwicklung nicht aufgehört, sondern sein Werk ist auch für die Entwicklung anderer, der Nachwelt, zweifellos von Einfluß gewesen. Denn schon aus der nächsten Folgezeit können wir ein überraschendes Beispiel dieses Einflusses konstatieren. Ähnlich wie der hl. Anselm hat nämlich der etwas spätere Honorius Augustodunensis, über dessen rätselhafte Persönlichkeit Endres sich jüngst verbreitet hat [2]), dem Willen eine eigene Schrift gewidmet, das bereits erwähnte *Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio inter magistrum et discipulum dialogus P L.* 172). Zu dem Migneschen Text hat nun J. Kelle einen stark abweichenden Text gefunden und ihn im Jahre 1905 ediert [3]). — Ich hoffe an anderer Stelle zeigen zu können, daß Honorius selbst den ursprünglichen Text seiner Arbeit verändert hat, und zwar nach Kenntnisnahme anselmscher Arbeiten über den Willen. Honorius vertrat nämlich ursprünglich eine Prädestinationslehre, die von Härten nicht frei

[1]) *a. a. O.* S. 611.

[2]) Jos. Ant. Endres, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert.* Kempten 1906.

[3]) Joh. v. Kelle, *Untersuchungen über des Honorius Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio dialogus.* Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wiss., phil. hist. Kl., 1905.

war, wennschon er stets erklärt, daß der Wille frei sei; seine Auffassung neigte der oben charakterisierten augustinischen zu. Aber gerade diese Spitzen hat er darnach gänzlich herausgebrochen und wörtlich eine Reihe anselmscher Gedanken dafür eingesetzt, die statt der Gnade jetzt die Freiheit des Willens hervorheben. Daher die starken Abweichungen, ja die völlig entgegengesetzte Tendenz beider Rezensionen des *Inevitabile*. Dies spricht aber gewiß für einen außerordentlichen Eindruck, den die anselmsche Lehrauffassung auf diesen durchaus selbstbewußten Mann gemacht haben muß, der am Ende der ursprünglichen Fassung seines *Inevitabile* gesagt hatte: „Wer aber darnach noch die Frage über den freien Willen aufrührt, stößt wie ein Blinder an hellem Tage an einen Berg." Nun, er hat selber noch die Frage aufgerührt und den ursprünglichen Berg mit der Grabschaufel des anselmschen Geistes abgetragen.

§ 3. Zur sachlichen Würdigung.

Einer durchaus abfälligen Kritik unterzieht J. Verweyen [1]) die anselmsche Freiheitslehre. Zutreffend bemerkt er, daß bei Anselm die Eigenart des freien Aktes darin besteht, daß demselben keine zwingende Notwendigkeit vorausgeht. „Aber", wendet er ein, „vielleicht entspringt der Willensakt einer gewollten Notwendigkeit, d. h. vielleicht fällt bei der Entstehung desselben die Notwendigkeit, das hic et nunc Nichtanders-sein-Können, mit dem bewußten Willen zusammen, weshalb dann für das Bewußtsein nur eine gewollte, d. h. freie Notwendigkeit vorhanden war, während der konkrete Willensakt tatsächlich aus unterbewußten anderen psychischen Vorgängen mit der Notwendigkeit, ob zwar nicht des Zwanges, so doch der des Nichtanderskönnens hervorginge. Anselm hält sich mit einer solchen psychologischen Analyse nicht auf; um so nachdrücklicher betont er die begriffliche Unversöhnlichkeit von Wille und Zwang und kommt infolgedessen zu der formal-logischen Behauptung, der Wille sei immer frei . . . Wer, wie Anselm, behauptet, der Wille könne seiner Natur nach durch nichts besiegt werden, wird natürlich in jedem Falle, da

[1]) J. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, S. 50—51.

der Wille tatsächlich, wie etwa in dem anselmischen Beispiele des Kampfes zwischen Leben und Wahrheit, unterliegt, mit der logisch zwar einwandfreien, aber psychologisch nichtssagenden Antwort aufwarten, die Niederlage sei eben gewollt. Denn psychologisch wird immer die Frage offen bleiben, wie in concreto die Niederlage, die doch stets das Nachgeben einer vorher auf ein höheres Ziel gerichteten Willensenergie bedeutet, möglich ist. Antworten, darin bestehe eben die Selbstbewegung des Willens, heißt in doppeltem Sinne nichts andres sagen als: stat pro ratione voluntas."

Ein Doppeltes wirft hier Verweyen Anselm vor: daß er statt einer psychologischen Analyse der wirklichen Willensvorgänge eine bloß logische Dialektik mit abstrakten Begriffen biete, und daß seine Auffassung der Freiheit sachlich unhaltbar sei, da sie nur an das sich halte, was im Bewußtsein reflex erfaßt werde, die Entstehung dieses im Bewußtsein vorliegenden fertigen Willensaktes auf Grund anderweitiger unbewußter Antezedentien dagegen außer acht lasse.

Nun ist gewiß richtig, daß wir bei dem hl. Anselm nicht eine durchgeführte Untersuchung aus dem Gebiete der empirischen Psychologie erwarten dürfen. Auf eine solche ist seine Absicht gar nicht gerichtet. Er hält sich an die gegen das *liberum arbitrium* gemachten Einwände [1]). Diese aber sind vorwiegend begrifflich-dialektischer Art — wie z. B. bei der Frage, wie man wider Willen und doch freiwillig lügen könne — oder liegen auf theologischem Gebiete, wie die von dem göttlichen Vorherwissen und der göttlichen Vorherbestimmung entnommenen. Diese werden daher unter denselben Gesichtspunkten aufgelöst, unter denen sie erhoben sind. Verweyen legt Anselm eine Verpflichtung auf, die aus dessen Aufgabe sich nicht ergab.

Die Tatsächlichkeit der Willensfreiheit durch eine psychologische Untersuchung festzustellen, hatte Anselm bei jenem Stande der Frage keine besondere Veranlassung. Sie war ja das allgemein Angenommene, für dessen Realität Anselm als Theologe sich übrigens auch gleich dem hl. Augustin [2]) auf das Zeugnis der Hl.

[1]) S. oben S. 26 ff.

[2]) August., *De gratia et lib. arb.* 2: Revelavit autem nobis per Scripturas suas sanctas esse in homine liberum voluntatis arbitrium.

Schrift beruft [1]). Seitdem Augustin sie in seiner Schrift *De libero arbitrio* begründet und sie auch in seiner späteren Zeit, während seines Kampfes mit dem Pelagianismus, festgehalten hatte [2]), war ihre Tatsächlichkeit im Grunde unbestritten und nur um die Art, wie die erhobenen Einwendungen zurückgewiesen werden könnten, handelt es sich. Hier aber zeigt Anselm durchaus eine persönliche Note, wenn auch der Grundzug seiner Erörterungen innerhalb des augustinischen Gedankenkreises verbleibt.

Übrigens ist es auch nicht richtig, daß seine Darlegungen nur einen begrifflich-dialektischen Charakter aufweisen, daß sie ohne psychologische Analyse bloß ungeprüfte Vorstellungen des Lebens oder gar willkürliche Annahmen auf abstrakte Begriffe bringt und deren logisches Verhältnis untersucht. In der Unterscheidung eines mehrfachen Sinnes des vieldeutigen Wortes „Wille" z. B., der als Kraft der Seele, als Neigung und als „Gebrauch", d. h. als Willensakt oder als aktuelles Wollen, gefaßt werden kann (s. oben S. 4 f.), geht Anselm gerade von der Unbestimmtheit des allgemeinen Begriffs auf die Besonderheiten des konkreten psychologischen Tatbestandes zurück. Und noch manches andere dieser Art haben wir im voraufgehenden kennen gelernt.

Was aber Verweyen gegen die sachliche Berechtigung von Anselms Begriff des *liberum arbitrium* geltend macht, in dunklen Worten, zu deren Enträtselung man erst sein Buch so ziemlich bis zu Ende lesen muß (der „Kritische Rückblick" S. 254 ff. läßt ja ahnen, was er meint): das können wir hier in einer historischen Untersuchung auf sich beruhen lassen. Der Kritiker macht sich ja seine Aufgabe sehr bequem; er beweist nicht, sondern stellt seinerseits frageweise eine Hypothese auf. „Aber, vielleicht entspringt der Willensakt einer gewollten Notwendigkeit", sagt er S. 50, um dann zu dem unkontrollierbaren Gebiet des Unbewußten zu flüchten. — Und doch ist da, wo der Wille wirklich keinerlei Art von Wahlfreiheit hat, nämlich dem Gut im allgemeinen (bonum in communi) gegenüber — denn der Wille kann nur das erstreben, was dem Erkennen in irgend einer Weise als ein Gut sich darstellt —, da, wo der Wille als Naturpotenz (volun-

[1]) Anselm., *De Conc.* q. III c. 1 und 5. Vgl. oben S. 62 f.

[2]) J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus.* II. S. 26 ff., 256 ff.

tas ut natura) wirkt [1]), auch dieses Bewußtsein der Unfreiheit vorhanden: ein Unterschied, auf den schon Anselm nicht undeutlich hinweist [2]).

Freilich ist die Darstellung Anselms keine allseitige und keine in allen Teilen zusammenhangende. Bei der Definition der Wahlfreiheit hat er die allgemeinen psychologischen Gesichtspunkte zurücktreten und sich zu sehr schon hier von seiner Auffassung der sittlichen und religiösen Bestimmung des Willens leiten lassen. Aber wer sich in seine Zeit und in seine Gedankenwelt zu versetzen weiß, für den wird auch das, was Anselm über den Willen und die Wahlfreiheit zu sagen weiß, lebendige Bedeutung gewinnen.

[1]) Vgl. z. B. Thomas, *S. theol.* I. q. 42 a. 2; I. II^{ae} q. 10 a. 1.
[2]) S. oben S. 17.

Corrigenda.

S. 15	Zeile 3 v. o.	statt desr	lies des.
„ 15	„ 19 v. o	statt Neinungen	lies Neigungen.
„ 37	Anm. 1	statt *nomo*	lies homo.
„ 41	Zeile 18 v. o.	statt Er	lies Es.
„ 46	„ 1 v. o.	statt q. III. 3 c. 6	lies q. III. c. 6.
„ 46	„ 6 v. o.	statt Rechtschaffeuheit	lies Rechtschaffenheit.

Verzeichnis der Personennamen.







